إريك يونس جوفروا



التنوير



ترجمة : هاشم صالح

مراجعة :أسامة نبيل

المستقبل الروحاني للإسلام



المستقبل للإسلام الروحاني

المركز القومي للترجمة
تأسس في أكتوبر ٢٠٠٦ تحت إشراف: جابر عصفور

مدير المركز: أنور مغيث

- العدد: 2674
- المستقبل للإسلام الروحاني
- إريك يونس جوفروا
- هاشم صالح
- أسامة نبيل
- اللغة: الفرنسية
- الطبعة الأولى: 2016

المركز القومي للترجمة
شارع الجبلاية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة
ت: 27354524 فاكس: 27354554
E - mail: nctegypt@nctegypt. org

نبض للنشر والتوزيع
الإدارة: القاهرة - مصر
تليفون: 01121538945
المدير العام: صالح راشد
nabdeg. com
nabdedition@gmail. com

هذه ترجمة كتاب:

L'ISLAM SERA SPIRITUEL OU NE SERA PLUS

Par: ERIC GEOFFROY

يصدر بالتعاون مع نبض للنشر والتوزيع

شارع الجبلاية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة. ت: 27354524 فاكس: 27354554

El Gabalaya st. Opera House, El Gezira, Cairo
Email: nctegypt@nctegypt. org Tel: 27354524 Fax: 27354554

رقم الإيداع بدار الكتب المصرية: 2015/22174
ISBN: 978 - 977 - 85220 - 1 - 3

المستقبل للإسلام الروحاني

تأليف

إريك يونس جوفروا

ترجمة

هاشم صالح

مراجعة

أسامة نبيل




مكتبة
التنوير

المحتويات

الفصل الثالث

الفصل الرابع

مقدمة

كلنا يعرف العبارة النبوئية الشهيرة لأندريه مالرو: سيكون القرن الواحد والعشرون دينيا أو أنه لن يكون! ولكن وفقا لقول الكاتب المسيحي أندريه فروسار لم يقل أندريه مالرو ذلك بصريح العبارة وإنما قال: القرن الواحد والعشرون سيكون صوفيا أو أنه لن يكون. وعلى سبيل التورية علق فروسار قائلا: وهذا ليس الشيء نفسه بالضبط. فعلى الرغم من التشابه إلا أن هناك فرق بين العبارتين. والواقع أن الفرق ليس بسيطا بين هاتين الصياغتين على عكس ما نتوهم. والدليل على هذا ذلك الاستقطاب الحاد الموجود في الإسلام بين التدين الظاهري من جهة، والتدين الباطني من جهة أخرى. ولكن بدلا من كلمة صوفي التي أصبحت مبتذلة في الوقت الراهن من كثرة الاستخدام، يفضل أن نستخدم لفظ روحاني؟ وعندئذ تصبح العبارة: القرن الواحد والعشرون سيكون روحانيا أو انه لن يكون. وهذا أفضل. والواقع أن هناك نسخة أخرى من عبارة مالرو تعبر عن نفس المعنى وتستخدم كلمة روحاني بدلا من ديني أو صوفي. وحتى لو لم تكن مثبتة أو مؤكدة فعلا فورودها يبدو أكثر احتمالا على لسان ذلك الملحد الصريح الذي كانه صاحب كتاب: **تحولات الآلهة**. كان أندريه مالرو قد أنكر في عدة مناسبات أن يكون هو قائل هذه العبارة الشهيرة: "القرن الواحد والعشرون سيكون دينيا أو لن يكون". ولكن إذا كان قد أنكر مسئوليته عنها فالتعليقات التي أضافها إلى هذا الإنكار شديدة الدلالة والمغزى؛ فقد قال ما يلي: "ما قلته أقل يقينا أو احتمالا في الحدوث. كل ما أستطيع قوله هو أني لا أستبعد وقوع حدث روحاني على الصعيد الكوني"، ثم أضاف: "بالمقابل أعتقد أن البشرية في القرن المقبل، أي القرن الواحد والعشرين، لن تجد في أي مكان نموذجا مثاليا للإنسان. الأمور سوف تتدهور والأوضاع لن تكون على ما يرام".
ونحب أن نعلق بدورنا على هذا الكلام قائلين ما يلي: إن القراء الذين يعرفون العقيدة الصوفية الخاصة "بالإنسان الكامل" أو "الإنسان الكوني" سوف يقيمون علاقة بينها وبين كلام أندريه مالرو. لكني لن أتوقف عند هذا الموضوع أكثر من ذلك، وسأعود إليه بشكل تفصيلي ومطول في الوقت المناسب.

تثبت الأزمات الراديكالية الشمولية التي تواجهها البشرية منذ الآن فصاعدا أنه لم يعد هناك من حل "أفقي" لمشاكل كوكبنا؛ فالإنسان الحديث المشدود إلى أفق "التقدم" المادي البراق قد أصبح مخرّبا للأرض وسارقا لثرواتها وطبيعتها. انظر ما فعله الإنسان الحديث بالطبيعة والبيئة. وهو بذلك يهدد وجوده على هذه الأرض وكذلك وجود أنواع الحيوانات والنباتات الأخرى. نقول ذلك على الرغم من أن المفكر الفرنسي الشهير توكفيل كان قد نبهنا إلى مخاطر التقدم قبل حدوثها. قد أخبرنا أن الأنظمة الديمقراطية بحاجة إلى الطاقة الروحانية كي تقاوم الميل الطبيعي للإنسان نحو المبالغة في الأنانية الفردية والنزعة المادية والعقلانية الضيقة[1]. ينتج عن ذلك أن أشكالا جديدة من الروحانية معروفة، أو غير معروفة، سوف تظهر حتما قريبا. في هذا الصدد يقول حكيم فيداوي: "اذا كنا قد وصلنا إلى الغسق البيولوجي أو نهايته فإن ذلك يعني أن فجر الروحاني قد اقترب"[2]. وهذا المنظور ليس مستبعدا على الإطلاق. أما الباحث ريمون أبيليو فبعد أن "لاحظ طرد الميتافيزيقا من ساحة العلوم الطبيعية والإنسانية" فإنه تنبأ بالمستقبل على النحو التالي: "إن إعادة الميتافيزيقا إلى الساحة بصفتها تجربة وجودية تلخص الواقع الشمولي الكلي هي التي ستدشن الحقبة الثالثة والأخيرة من حقب الغرب وكونية قيمه"[3]. الزعم الأخير لأبيليو يبدو لنا عرضة للنقاش والأخذ والرد... ولكن حركة بندول الساعة هي قانون محتوم ولا يمكن تفاديه. فعندما تتطرف في اتجاه ما فإنها سوف تعود يوما ما إلى الاتجاه المعاكس كي يحدث التوازن. وبما أننا بالغنا في الاتجاه المادي المتطرف فإننا نحن الآن في طور الابتعاد عنه والسير باتجاه العصر الروحاني الكامل. ولكن هذه الروحانية التي نسير في اتجاهها لا تزال ضبابية وغير واضحة المعالم. في الواقع أن هذا التطور الجديد ليس إلا "ثورة أو دورة على الذات". ولكنها سوف تتخذ أبعادا غير مسبوقة بسبب العولمة الكونية وتسارع جميع السيرورات الحاصلة حاليا في العالم. قد يقول بعضهم: ولكن من المعروف جيدا أن كل مجتمع مأزوم يهرب باتجاه التصوف وينتهي بالنزعة التبشيرية الخلاصية. ليكن. ولكن هل لا تزال تجربتنا الحالية تندرج داخل القوالب المعهودة، التي جُربت ألف مرة من قبل البشرية؟ أم أننا دخلنا فيما "بعد التاريخ": أي في زمن لم يعد ملكا لنا، في زمن أجنبي غريب، زمن يقلب إيقاع البشرية بشكل غير مسبوق؟

والآن نطرح هذا السؤال: ما موقع الإسلام على هذه الخريطة العامة للفكر؟ من

المعلوم ان الإسلام يعتبر نفسه نتاج الوحي النهائي والاخير لهذه الحلقة من حلقات البشرية أو حتى للبشرية في كل حلقاتها. ولكن عندما ننظر إلى وضعه الراهن نشعر بأنه وضع تناقضي. فهو من جهة ساهم في ديناميكية انطلاقته الأولى، التي تمثل معجزة حقيقية، مساهمة فاعلة ورائعة في انبثاق حداثتنا. وهذه الحقيقة يرفض الغرب الحالي الاعتراف بها في الغالب الأعم حتى لو كان بعض المستشرقين يتنازلون بعض الشيء أحيانا ويقولون بأن حداثة الإسلام ظهرت بشكل مبكر جدا في العالم. هذا من جهة. ولكن من جهة أخرى نلاحظ ان المجتمعات الإسلامية راحت بمرور الزمن تدخل في صيرورة بطيئة من التكلس والتحجر والجمود. ونتجت عن ذلك ظواهر متخلفة ومتزمتة نرى كلنا تجلياتها اليوم. وهنا نصل إلى سر التناقض الذي ذكرناه آنفا مندهشين. فالدين الذي كان ينبغي أن يكون الأكثر تجاوبا وتساوقا مع الحداثة بفضل الأدوات الثمينة التي يمتلكها **كالاجتهاد** مثلا، أقول إن هذا الدين انغلق على نفسه وعلى أمجاده الغابرة. (المقصود بالاجتهاد هنا بذل جهد فكري من أجل تفسير النصوص المقدسة أو معطيات الوحي). نعم لقد انغلق الإسلام على ذاته وتقلص وجوده وتجربته التاريخية إلى مجرد رد فعل دفاعي خائف ضد الخارج. يحدث ذلك كما لو أن **"عبقرية الإسلام"** كانت قد نُسيت من قبل مسلمي هذه العصور الأخيرة، فأصبحوا عاجزين عن حمل هذه "الوديعة" الإلهية التي سنتحدث عنها حتما لاحقا. ذكرت عبقرية الإسلام هنا على غرار ذلك الكتاب الذي صدر بهذا العنوان في بداية التسعينات[4]. يحدث ذلك كما لو أنه كان ينبغي أن تقع "فضيحة" الإرهاب الأصولي الجهادي كي يستشعر المسلمون المعاصرون الخطر ويشمروا عن سواعدهم من أجل ممارسة **الإصلاح الديني** الكبير الهائل الذي أصبح يفرض نفسه عليهم الآن. نقول ذلك وبخاصة أنهم أصبحوا يعيشون في عصر العولمة الكونية ولم يعودوا معزولين داخل جدران بيتهم. وبالتالي فإن مشكلتهم تخص الآخرين أيضا. لا ريب في أن التجليات الدينية لهذا التكلس والتحجر الفكري الإسلامي التي تظهر هنا أو هناك هي قبل كل شيء نتاج ظروف أو متغيرات جيوبوليتيكية وثقافية واجتماعية سلبية. وقد أدت هذه المتغيرات إلى توليد نوع من القلب أو العكس للقيم الإسلامية الأولية كما سنشرح لاحقا. ولكن لا يمكن أن نلقي بمسؤولية الجمود والتحجر الفكري على العوامل الخارجية فقط؛ فالآليات الداخلية السائدة في الساحة الإسلامية، أي العوامل ذات الطبيعة الدينية، مسؤولة أيضا عن

التدهور الحاصل في الوضع الراهن. نذكر من بين هذه العوامل الداخلية تحجيم العقل اللاهوتي أو تقليصه إلى مجرد تكرار سكولائي تبجيلي بشكل محض، تكمن مهمته فقط في الدفاع عن الأرثوذكسية أو ما يدعى "بالعقيدة القويمة المستقيمة". ونذكر من بين العوامل الداخلية التي ساهمت في تكلس الفكر الإسلامي وتحجره انقباض العقل الفقهي وتشنجه بعد أن كان طليعيا جريئا جدا في بداياته الأولى. ولكنه سرعان ما غرق في نوع من الفتاوى المعيارية القسرية التي غطت كل الساحة الإسلامية وشلت الحياة والطاقات الإبداعية شللا.

في مواجهة الحداثة المفروضة من قبل الغرب والمدعومة من قبل أفعوان الاستعمار ماذا فعلت المجتمعات الإسلامية؟ في الواقع أنها تذبذبت وأكاد أقول اهتزت وتأرجحت بين الانبهار بالغرب والتثاقف معه عن طريق التقليد الببغاوي، وبين الحقد المكبوت عليه الذي انتهى أخيرا بالرفض المطلق له. وهكذا تأرجحت بين النقيضين. ولكن هذه هي هجمة "ما بعد الحداثة" تخلق جوا جديدا ومعطى جديدا. ها هي تقلب المنظور فجأة رأسا على عقب. وها هي العدمية المرافقة لما بعد الحداثة تثير على الغرب، ويا لتناقض، ريحا من الروحانية بعد أن هجرته كل روحانية. إن انقلاب هذا الوضع لشيء يدهشنا. نقول ذلك على الرغم من أنه كان متوقعا. فبعد أن تطرف الغرب في الماديات والنزعات الإلحادية كان متوقعا أن يعود إلى الروحانيات يوما ما. المقصود بالروحانيات، في هذا المقام، روحانية الروح التي تحرر، والتي تدهش باستمرار، والتي تخلع المعنى حتى على العبث ذاته. أما بالنسبة للمسلم فإن هذه الروحانية تتيح له أن يفهم الآيات التي يبثها الله في العالم كي يقرؤها الإنسان ويتمعن فيها (وكلمة آية أو آيات هي كلمة قرآنية بامتياز كما هو معلوم). وهي علامات أو آيات محيرة أكثر فأكثر وازدواجية، غامضة. وكي نزيل غموضها أو نشرحها فإننا بحاجة إلى علم التفسير. هنا تكمن كل مهمة علم التأويل الذي تحدث عنه الصوفيون. وهو علم يهدف إلى العثور على المعنى الأصلي الأولي لمفهوم الخلق، والإسلام، والآيات القرآنية، إلخ... وبما أن البنى التقليدية للفكر والمجتمع والدين هي في طور التفكك فإن الجرأة التأويلية هي وحدها التي تمكننا نحن من الاستمرارية في الحياة انطلاقا من المستويين البيولوجي والمادي. قلت تمكننا "نحن" وأنا أقصد بها نحن جميعا، أي ليس فقط العالم الإسلامي وإنما العالم الغربي أيضا وربما البشرية بأسرها.

من هنا ضرورة البدء كمرحلة أولى بإعادة تفحص بعض الموضوعات أو القيم الأساسية في الإسلام. نقول ذلك وبخاصة أن فهمها من قبل المسلمين غالبا ما كان ناقصا أو مبتورا أو منحرفا أو مقلوبا بالمعكوس. إن الكشف عن هذا الانقلاب المعكوس من قبلي قد يبدو لبعضهم "جوهريا" أو ذاتيا تجريديا أكثر من اللزوم لان براهينى ترتكز على النصوص المقدسة وحدها. فهناك تيار سائد حاليا يقول بأن الإسلام الوحيد الذي ينبغي أخذه بعين الاعتبار هو ذلك المعاش على أرض الواقع يوميا من قبل المسلمين: أي الإسلام السوسيولوجي لا النظري النصوصي الموجود في بطون الكتب. ولكننا نعلم أن الظواهر التي يمكن ملاحظتها من وجهة نظر العين السوسيولوجية عاجزة كليا عن فهم التجربة الداخلية للمؤمنين. وهي بالضبط المتهمة بعملية قلب القيم هذه. يضاف إلى ذلك أن المعاش الإسلامي ينتشر على بلدان شاسعة واسعة، وفي مجتمعات وأجواء متنوعة جدا جدا إلى درجة أنها تستعصي على هذه الدراسة السوسيولوجية الكمية. أما النصوص الدينية المقدسة فحتى لو كانت مفهومة بشكل رديء أو مساء استخدامها فإنها تبقى عبارة عن الأرضية المشتركة لجميع الأفراد والشعوب التي تنتسب قليلا أو كثيرا إلى الإسلام.

انطلاقا من العناصر الأساسية لهذه المادة الإسلامية فإن هذا الكتاب يحاول بكل تواضع أن يجدد النظرة للإسلام. وبناء على ذلك يمكن أن يخرج ليس إصلاح الإسلام وإنما "ترميم المعنى" أو تنقيحه وتجديده. (كلمة اصلاح بالفرنسية تعني تجديد الشكل أو إعادة الصياغة ونحن نريد أن نخرج من الشكل والشكليات). وهذا الترميم للمعنى يتيح لنا بعث المنهجية الإسلامية الأصلية من رقادها ونفض الغبار عنها وتجديدها. ومعلوم أن هذه المنهجية كانت خصبة جدا في وقتها. لقد كانت خصبة في مجال علوم الدين والفقه هذا دون أن نتحدث عن التصوف. كما ويتيح لنا هذا الفكر أن نعيد التوازن بين العقل الذي وُضع بسرعة في خدمة المماحكات الفارغة "لحراس الشريعة"، وبين العقل الحر والمنفتح. بعدئذ يمكن أن نقيم مواجهة فكرية بين عقيدة التصوف القديمة التي تجاوز عمرها الألف سنة، وبين عقيدة ما بعد الحداثة الأكثر وعورة كي نرى أوجه التشابه والاختلاف إذا أمكن. وهي مقارنة قد تبدو غريبة الشكل وشاذة للوهلة الأولى. لكنها تتيح لنا إذا ما قمنا بها جيدا أن نرى كيف يعود التوازن من جديد: أي كيف تساعدنا الحكمة الصوفية على إضاءة حاضرنا.

ولكن أية مساعدة، وأية تغذية روحية يمكن أن ننتظرها من التصوف التاريخي الإسلامي الذي طالما هاجموه واستسخفوه في صيغته الطرقية على وجه الخصوص؟ عاد التصوف بقوة إلى الساحة بدءا من سنوات السبعينات، هذه العودة القوية ليست إلا مفارقة أو تناقضا ظاهريا وذلك لأنها تزامنت مع انبثاق فكر ما بعد الحداثة. ولكن هذا الانتعاش للتصوف لن يعفيه في معاشه الحالي أو صيغته الراهنة من تطبيق عملية "ترميم المعنى" عليه كما ينبغي ان تُطبق على الإسلام ككل. وذلك لأنه حتى في هذه الروحانية الصوفية الجميلة فإن الجوهري أصبح أحيانا هامشيا والهامشي جوهريا وأساسيا. وهذا يعني أنه شهد عكسا للقيم هو الآخر أيضا. وبالتالي فحتى التصوف بحاجة إلى إصلاح أو ترميم للمعنى كما قلنا. وذلك لأن ما ننتظره من التصوف في عصرنا الحالي هو تجاوز متواصل للقوالب الذهنية، التقوية، الروتينية. لماذا؟ لأن الروتين هو العدو اللدود للروحانية. إنه بمثابة انتحار لها. ولكن كما في حالة الإسلام الكلي فإن الأمر لا يتعلق برفض التراث الصوفي الضخم والعظيم وإنما ينبغي أن نتعود على استيعاب خلاصته وجوهره كي نتمكن من فهمه بشكل أفضل. وعلى هذا النحو نستطيع أن نحياه ونعيشه في مناخنا الحالي هنا والآن. وهذا ما أدعوه بالأصولية الروحانية مضادة لها بالأصولية الدينية التي تتشبث بحرفية النص: أي بسياق تاريخي مضى وانقضى ولم يعد يعنينا أبدا اليوم.

بعد كل ما تقدم آن الأوان لتوضيح نقطة هامة وهي أن التصوف الذي سيشغلنا كثيرا في الصفحات القادمة لا يستنفد وحده كل روحانية الدين أو كل المسار الروحاني في الإسلام. من الناحية التاريخية نلاحظ أن التصوف أصبح المعبر الأعظم عن الروحانية، عن استبطان الإسلام السني وذلك في مواجهة الأشكال المتعددة للباطنية الشيعية. ولكن حتى داخل المذهب السني نلاحظ أن الكثيرين قد اعتمدوا مواقف روحية لا يصنفونها في خانة التصوف. نقول ذلك وبخاصة أن كلمة صوفي تدل فعلا على ذلك الشخص الذي حقق ذاته كليا على الصعيد الروحاني. ونلاحظ في أيامنا هذه أن العديد من المؤمنين المسلمين يقولون بأنهم يعيشون حياتهم الروحية من خلال تعميق إيمانهم فقط بكل بساطة. وبالتالي فينبغي علينا أن نتفق أولا على معنى كلمة "روحانية".

أخيرا سوف أقول بأن المنهجية التي اتبعتها في هذا الكتاب تزاوج بين عدة أشياء

دفعة واحدة: كالدراسة الأكاديمية، والخيارات الشخصية، والملاحظات الخارجية، والمقاربة الداخلية. وطبقا للمنهجية الشمولية للصوفية المثارة هنا فإني أنطلق من الملاحظة الإبيستمولوجية التالية المبرهن عليها في الكثير من المجالات والاختصاصات المعرفية: وهي أنه لا توجد موضوعية كاملة ولا حيادية مطلقة في دراسة أية ظاهرة من ظواهر الحياة. نقول ذلك ونؤكد عليه ضد مزاعم الكثيرين من ممارسي العلوم الإنسانية والاجتماعية. إن واجب الدقة والصرامة والأمانة في دراسة الواقع يملي علينا القيام بمقارعة بين مختلف أنماط ومستويات قراءة نفس الظاهرة أو نفس الحدث. ينتج عن ذلك أن المنهجية "التاريخية - النقدية" ليست إلا إحدى عناصر هذه القراءة المنفتحة والتعددية لأنها متعددة المعاني. ونحن إذا ما جربنا هذه المنهجية التكاملية ربما استطعنا، مؤلفين وقراءً، أن نسهم في "إنعاش" الساحة الإبيستمولوجية أو المعرفية، ثم من ورائها إنعاش التجربة البشرية ككل.

هوامش المقدمة:

(1) Agnes Antoine: L'impense de la democratie. Tocqueville'citoyennete et religion. Fayard. Paris/2003

(2) H. Feddaoui. Islam. "Prelude a un commencement perdu". Nantes. Amalthee. 2006. P. 84

(3) R. Abellio: La fin de l'esoterisme. Flammarion. Paris. 1973. P. 76

(4) R. Caratini: Le Genie de l'islamisme. Paris. Michel Lafon. 1992
Chateaubriand: Le Genie du Christianisme.

الفصل الأول

من الوحي إلى تاريخ البشر

كيف حدثت عملية «قلب القيم» في الإسلام

قبل أن نبلور منهجية محددة لترميم المعنى أو إحيائه في الإسلام فإنه لمن المستحسن أن نذكّر ببعض الحقائق البديهية المنسية في الوعي المعاصر. من الضروري أن نعيد اكتشاف بعض الأسس الأصلية التي طمستها تراكمات الحياة اليومية. إن إعادة اكتشاف المعنى المنسي أو استملاكه لا يمكن أن تحدث دون القيام بفحص مسبق لتلك العملية التاريخية التي أدت إلى قلب القيم في العالم الإسلامي. وهي العملية التي شهدتها الثقافات الإسلامية منذ عدة قرون: أي منذ حصول الجمود الفكري والتحجر والدخول في عصر الانحطاط والتكرار والاجترار.

كل مجتمع بشري، وكل حضارة أيضا تولد نماذجها المضادة، بل وحتى نسختها المزيفة، وذلك لأن الإنسان مسكون بالتناقض أو بالتناقضات. وهذه الحقيقة نجدها في كافة المجالات الحياتية والمعرفية ولكنها موجودة على أوضح ما تكون في المجال الديني. فالتناقض هنا كبير جدا بين المبادئ الميتافيزيقية والأخلاقية المعلنة في نصوص الوحي الأولي، وبين التجربة اليومية المحسوسة للمؤمنين أو للطوائف الدينية التي تنتمي إلى هذا الوحي على وجه الخصوص. يوجد دائما فرق بين المثل الأعلى والتطبيق العملي. وشتان بينهما. ولكنه فيما يخص الدين يبدو أعمق وأوسع ما يكون. ينطبق هذا المفهوم على كافة الأديان. ولكنه يتخذ في حالة الإسلام أهمية خاصة. والسبب هو أن آلية عكس القيم أو قلبها تبدو أقوى ما تكون لأن هذا الدين/ الحضارة شهد منذ بداياته معجزة حقيقية. لقد شهد انبجاسا وغزارة رائعة في المعنى. وهذا الانبجاس المعنوي الغزير هو الذي دعانا القرآن إلى استكشافه عن طريق وساطة "العلامات" أو "الإشارات" الإلهية المبثوثة في الكون: أي ما يدعوه القرآن بالآيات. لقد دعانا القرآن إلى التأمل في هذه العلامات والإشارات أو الآيات المبثوثة ﴿فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ﴾[1].

وهذه الغزارة المعنوية التي تميز بها القرآن منذ البداية والتي تجلت على هيئة تعددية التجارب في علم الكلام، والتصوف، والفقه، والفلسفة، إلخ... خشيت عليها طبقة

رجال الدين الوليدة من أن تنحل وتذوب في متاهات المذاهب والفرق. الرسالة القرآنية كانت في طور الانتشار بسرعة خاطفة ومذهلة في الأقاليم والأصقاع الأكثر بعدا، داخل الثقافات والمجتمعات ذات الخلفيات الدينية المتنوعة جدا والسابقة على الإسلام. وبالتالي فقد لزم عليهم آنذاك، أي على الفقهاء، أن ينظموا شؤون هذه التعددية المتنوعة ويتحكموا بها كي ينبثق أخيرا معيار موحد لها ندعوه بالأرثوذكسية النظرية أو الأرثوذكسية العملية. كان ينبغي أن ينبثق هذا المعيار الأرثوذكسي الجامع كي يتغلب على التيارات الانشقاقية أو الفرق المعارضة والخارجة على هذا المعيار بالذات. ولكن كان من الواضح أن هذه العملية التطبيعية المعيارية التي تضمن الأمان والطمأنينة الاعتقادية للمؤمنين والتي هي مفهومة في الواقع ولها مبرراتها، أقول كان واضحا أنها لا يمكن أن تحدث دون إطفاء النور النبوي الأولي. ما كان بالإمكان أن تحدث دون إغلاق ما كان الوحي قد فتحه أو دشنه نورا وهاجا في سماء الجزيرة العربية. ما كان بالإمكان أن تحدث دون إقامة تسوية ما مع العقليات العتيقة التي تنتمي إلى فترة ما قبل الإسلام.

أولا: بعض أشكال قلب القيم في الإسلام

إنكار القيم المعيارية الأساسية أو التخلي عنها حدث بشكل مبكر جدا في المجتمعات "الإسلامية". كان العديد من المفكرين المختصين في الفكر الإسلامي قد أجمعوا على حصول تلك الانطلاقة الروحية والحضارية الرائعة للإسلام الأولي. وليس من قبيل الانصياع إلى التبجيل الساذج أن نتفق معهم على هذه الحقيقة الأساسية. وعلى الرغم من كل النواقص الملازمة للطبيعة البشرية إلا أن هذه الانطلاقة المنبجسة والصاعدة في سماء الجزيرة العربية كانت قد أعطت المجتمعات الإسلامية ديناميكية حيوية هائلة. وهذه الديناميكية الخلاقة الرائعة لم تخب جذوتها ولم تخمد فعلا إلا بعد القرن الثالث عشر الميلادي. عندئذ ابتدأ الدخول فعلا في عصر الانحطاط، عصر التكرار والاجترار. ثم انتهى الأمر بالحضارة العربية الإسلامية إلى الغوص في المستنقع والجمود الكامل حوالي القرن الخامس عشر. ساهمت عدة عوامل في حدوث هذا الانحطاط داخل العالم الإسلامي، عدة أسباب تضافرت فيما بينها وأدت إلى تحجر العقليات وتكلسها، ثم أدت في نهاية المطاف إلى حصول عملية القلب للقيم الأصلية الأولية. نذكر من بين هذه العوامل ذلك الاستهلاك الذاتي الذي يصيب لا محالة الزمن الثقافي: كل الثقافات وكل الحضارات تضعف بمرور الزمن وتستهلك نفسها بنفسها وتفقد عنفوان انطلاقتها الأولى وبريق شعلتها. ولا ينبغي أن ننسى الدور الذي لعبته الطفرات الجيوسياسية التي طرأت على المنطقة وكانت سلبية بالنسبة للعالم الإسلامي. وربما كانت هناك عوامل أخرى أيضا ساهمت في توقف الحضارة العربية الإسلامية وجمودها وتحجرها.

كي نقيم بشكل أفضل ظاهرة الانحسار الحضاري والجمود الفكري هذه ينبغي أن نذكر أولا كم كان ظهور الإسلام في شبه الجزيرة العربية وفي القرن السابع الميلادي حدثا تفجيريا وثوريا بامتياز. لا ريب في أن الثورة التي أثارها الدين الجديد كانت في البداية ميتافيزيقية كما تشهد على ذلك تلك الانبجاسات الساطعة المتفجرة للسور القرآنية الأولى ذات الإيقاع المرتج، المتسارع، اللاهث، المتقطع. وهذه السور كانت تهدف إلى إيقاظ الكائن البشري وإخراجه من سباته أو خدره وخموده. فهذه السور ما انفكت تذكّر مرارا وتكرارا بمبدأ التوحيد الإلهي. وكان ذلك في حد ذاته "ثورة": عودة إلى التعاليم الإلهية المعطاة لآدم والتي أهملتها أو شوهتها الأجيال البشرية المتلاحقة.

وهذه الثورة القرآنية كانت أيضا ثورة اجتماعية - سياسية لأن التعاليم الدينية الكونية للإسلام وكذلك مبدأ المساواة الاجتماعية الذي نص عليه حطمت القيم القديمة التي كانت سائدة آنذاك في المجتمع العربي. لقد حطمت العصبيات القبلية والعشائرية والفوارق الفاصلة بين مختلف طبقات السكان: أي بين الأغنياء والفقراء، أو بين الأقوياء والضعفاء، أو بين النبلاء وعامة الشعب، إلخ... وهكذا حلت النزعة الثيوقراطية محل النزعة الأرستقراطية دون أن تلغيها تماما. يضاف إلى ذلك أن انفجار الإسلام أو قل ثورة الإسلام كانت ثقافية أيضا كما يوضح لنا المفكر المصري محمد أحمد خلف الله[2]. لقد كانت ثورة ثقافية بالمعنى الواسع للكلمة: حضارية. يمكننا أن نضرب مثلا على ذلك "التحرير" الذي حظيت به المرأة بعد الإسلام؛ فقد حظيت بذات مستقلة ومسؤولة أمام الله، تماما كالرجل. الاحترام الكبير الذي كان النبي يبديه للمرأة بشكل عام وكذلك الحياة الحميمية التي كان يتعاطاها معها قد أزعجا بعض الصحابة المقربين كعمر ابن الخطاب مثلا. فهؤلاء لم يفهموا موقف النبي ولا كل هذا الاهتمام الكبير الذي يوليه المرأة. وهنا نعثر على إحدى بدايات قلب القيم في الإسلام: تحويلها من إيجابية إلى سلبية. في الواقع أن النموذج المحمدي أو قل السنة المحمدية سوف تتعرض سريعا للقلب والعكس عن طريق الثورة المضادة الذكورية المحتقرة للمرأة. وهكذا عادوا إلى العُرف العربي القديم السابق على الإسلام وألغوا ثورة محمد. وهذه الثورة المضادة سوف تتجلى بشكل خاص في الفقه الإسلامي. وهو علم مبلور من قبل الرجال في أغلبيته الساحقة. ولكن على الرغم من هذا التراجع والانغلاق ضد المرأة الا أن العديدات من النساء لعبن دورا كبيرا لا نكاد نتخيله اليوم. فقد ساهمن في نقل الأحاديث النبوية وتدريس "علم الحديث". وهذا كان بالنسبة لهن مناسبة سانحة كي يتصلن مباشرة بالسنة المحمدية وينهلن منها.

إن أشكال قلب معنى القيم الأولية في الإسلام سوف تتجلى للقارئ على مدار هذا الكتاب، ولكني سأقدم عنها هنا صورة مختصرة وبالطبع غير كاملة. الأطروحة الأولى التي سأقدمها تخص القيمة النموذجية الإيجابية العليا التي بلورها الإسلام، والأطروحة الثانية تكشف عن كيف تم قلبها أو عكسها بالمعنى الذي يحدده رينيه غينون[3] لهذه الكلمة، أو قد تكشف عن كيفية انحرافها في عالم الحلول الأرضي والتجسيد العملي داخل معاش المجتمعات الإسلامية. وبين هاتين الأطروحتين هناك

أحيانا تناقض، وأحيانا تزوير أو تزييف. أثناء قيامي بعملية الجرد هذه لا أريد إطلاقا الاستسلام لنوع من النخبوية السهلة، أو أن أسيء إلى الممارسات العريقة والقديمة جدا للمؤمنين المسلمين، ولا أهدف إلى تشويه سمعتهم على الإطلاق، وإنما أحاول فقط أن أفهم الآليات التي أدت إلى تكلس الفكر وتحجره في العالم الإسلامي، وذلك قبل أن أقترح العلاج المناسب لفترتنا الحالية. إليكم الآن أمثلة على هذا القلب الذي تعرضت له القيم في الإسلام:

أولا: الإسلام الأولي يقلل من خطورة "الخطيئة" التي ارتكبها آدم في الجنة أو قل يعتبرها نسبية. فهو يرى أنها لم تؤثر على "الطبيعة الأساسية الخالصة" للإنسان، وبالتالي فلم تكن لها انعكاسات سلبية على الحياة الإنسانية الأرضية. هذه هي الأطروحة الأولى. والآن كيف انقلبت هذه القيمة إلى عكسها في عصور الانحطاط والجمود؟ عن طريق الهوس بالخطيئة والتحريم (أو الحرام بحسب اللغة الإسلامية). من هنا انقلاب الحياء وهو قيمة إيجابية، إلى الإفراط في الخجل أو الحياء المتصنع وهو قيمة سلبية[4]. الفضيلة الإسلامية المتمثلة بالحياء لا تمنع مثلا الحق في الحياة الجنسية: الحق في ممارسة الجنس للمتعة أيضا وليس فقط للإنجاب (من هنا نتجت الممارسات القديمة لمنع الحمل أثناء الجماع)، بل وكانت الحياة الجنسية مرفقة بنوع من الإغراء والاشتهاء المُثنى عليه من قبل كبار العلماء أو رجال الدين.

ثانيا: المبدأ القرآني الذي يتحدث عن الحرية والمسؤولية الفردية عن الأعمال، انقلب إلى تواكلية وقدرية "شرقية" (أو المكتوب! كما يقال بالعامية الدارجة). هذا القلب لقيمة إيجابية إلى قيمة سلبية ناتج عن سوء فهم للعقيدة الإلهية الإسلامية الخاصة بالقضاء والقدر. في الواقع اختلفت المذاهب الإسلامية، منذ البداية، حول هذه المسألة: أقصد مسألة عزو الفعل البشري. فقد كان السؤال المطروح هو التالي: عندما يتصرف الإنسان أو يقوم بعمل ما، فمن فاعل العمل: هل هو الله أم الإنسان؟ تقول بعض المذاهب إن العمل مكتوب سلفا أو مخلوق من قبل الله منذ الأزل. وبالتالي فليس للإنسان فيه أي خيار. إنه مجبر عليه. وهذا ما يقلل من مسؤوليته ويجعلها نسبية. ولكن بعض المذاهب الأخرى قالت العكس وشددت على أهمية الحرية الشخصية التي يتمتع بها الإنسان. وفي بداية القرن العاشر تبلور موقف وسطي على يد المذهب الأشعري. وطبقا لهذا

المذهب، الله هو الذي يخلق العمل ولكن الإنسان هو الذي "يكتسبه" عن طريق استملاكه. وهذا الموقف الوسطي فرض نفسه حتى أيامنا هذه في العقيدة الإسلامية. لكن مرونته المعقدة لم تصل إلى جماهير المؤمنين أو قل لم يفهموها. نقول ذلك خاصة أن بعض الآيات القرآنية تتحدث عن العجز البشري في مواجهة الإرادة الإلهية.

ثالثا: انقلب انفتاح الإسلام على ما هو كوني في العصور الأولى إلى ما هو عكسه: أي إلى انكماش الإسلام وتقلصه إلى البعد العرقي. وهكذا انتقلنا من أطروحة إلى أطروحة مضادة، أو من موقف إيجابي منفتح إلى موقف سلبي منغلق. وهنا يكمن مأزق العالم العربي أو الإسلامي اليوم. وبقول هذا الكلام، لا أدين إطلاقا الخصوصيات الثقافية للمجتمعات الإسلامية، بل أؤكد على حقها في الخصوصية والتمايز عن غيرها. وذلك لأننا كما سنرى لاحقا فإن هذه الخصوصية تندرج تماما داخل المنظور القرآني الذي يعترف بالتعددية. إنها منسجمة معه. وبالتالي فهي ليست مدانة على الإطلاق. ولكن الشيء المدان هو الأعراف والتقاليد المحلية العتيقة جدا والتي تتخذ صفة الإسلام في حين أنها سابقة على الإسلام بل وحتى مضادة له (نذكر من بينها ختان البنات مثلا). هذا الخلط يؤدي إلى تقديم الثانوي وكأنه أساسي والأساسي وكأنه ثانوي. نضرب على ذلك مثلا النساء اللواتي يحجّبن أنفسهن بسبب الضغط الاجتماعي أو الامتثالية المحيطة، ولكنهن في ذات الوقت لا يؤدين الصلاة على الرغم من أنها أحد أركان الإسلام طبقا للنبي. وضمن هذا السياق تحولت العصبية القبلية التي طالما حاربها النبي في عصرنا الحديث إلى نزعة قومية شوفينية في المجالات العقائدية وبالأخص التشريعية وذلك بسبب تأميم القانون من قبل الدولة.

رابعا: كان هناك قبول بالغيرية والتعددية الداخلية في الآراء إبان العصر الكلاسيكي المبدع. لكنه تحول لاحقا إلى فرض الرأي الواحد والمذهب الواحد فأصبح الإسلام نمطيا أحادي الجانب، وساد الانغلاق والانكماش إبان عصور الانحطاط ولا يزال.

خامسا: الطابع الكلياني الشمولي للأخلاق الإسلامية في مواجهة شمولية الفكر الأحادي الجانب وتنميط كل انواع السلوك والتصرفات بل وحتى اللباس. وهكذا تم الخلط بين الكونية والنمطية في العالم الإسلامي.

سادسا: كان الإسلام في العصور الأولى المبدعة يتبنى الأخلاق الكونية المنفتحة على

الإنسانية وكل الأقوام والشعوب، فأصبح الآن خاضعا للأصولية الجهادية العنيفة التي تكفر الآخرين. وعلى صعيد مجاور نلاحظ أن بعض الغربيين إما عن جهل أو عن سوء نية لا يترددون عن الخلط بين التجربة الصوفية للفناء في الله، وبين عدمية الكاميكاز... ("الفناء في اللغة الصوفية يعني انحلال الوعي الفردي أو انصهاره في الحضور الإلهي") وشتان ما بينهما. فلا علاقة للصوفية بالعنف على الإطلاق، وينبغي التمييز بين الطرق الصوفية والحركات الأصولية السلفية المتزمتة. وبخصوص الجهاد ينبغي أن ننتبه إلى الازدواجية الكائنة في تفريق النبي بين الجهاد الأكبر والجهاد الأصغر. فالأول هو جهاد روحاني، في حين أن الثاني جهاد حربي. نلاحظ بهذا الصدد أن الإسلام لم يكن منافقا عندما لم ينكر وجود الحرب في المجتمعات البشرية كحقيقة واقعة، بل على العكس لقد اعترف بها. ولكنه حصرها ضمن حدود قانونية معينة لا تتخطاها. لقد حصرها داخل مفهوم الحرب الدفاعية التي هي وحدها مأذونة أو مسموح بها. ولكن سيكون من عدم الصدق والأمانة الزعم، كما يفعل بعض المسلمين، بأن هذه الحرب الدفاعية لم تشهد تجاوزات في مراحل معينة. إن الأمانة تقتضي منا الاعتراف بأن الإسلام لم يتنشر فقط بروح التسامح والمساواة، أو عن طريق التجار والصوفيين، وإنما انتشر أيضا بواسطة القوة والحرب. يكفي أن نعترف بذلك من أجل الحقيقة والتاريخ...

سابعا: إن التجريد الروحاني يشكل معطى إسلاميا عاما يتجلى في عدة أشياء (مقاربة لله عن طريق التحدث عما ليس هو، منع التصوير، إلخ). وقد مجدته الصوفية كثيرا. ولكن حل محله الآن تجريد من نوع آخر وبالمعنى السلبي للكلمة: هو الفقر الثقافي المدقع للمجتمعات العربية - الإسلامية المعاصرة (الإحصائيات تقول لنا أن العالم العربي هو المنطقة من العالم التي تخصص أقل ميزانية للثقافة).

يمكن للقارئ أن يكمل هذه اللائحة من انعكاس القيم في الإسلام طبقا لتجربته أو حساسيته. كل هذه العوامل تعرضت لمتغيرات متفاوتة الحصول في الزمان والمكان. وهذا ما دفع بالسياسي الجزائري أحمد بن بيلا (المولود عام 1916) إلى تشبيه الإسلام "بالمجرة" التي تجمع بين المتناقضات. يقصد بذلك أن "الأفكار الأكثر ذكاء وحصافة، والفنون الأكثر دقة ورشاقة، والتوحيد الأكثر إخلاصا وصفاء، والإيمان الأكثر قوة، كلها أشياء تتجاور مع الخيانة الأكثر هولا، والانقسامات الأكثر ضخامة، والظلم الأكثر بشاعة، والتخلف الأكثر قدما واستمرارية"[5].

ثانيا: الفطرة

ما الإسلام في نهاية المطاف؟ إذا ما نظرنا إليه من الناحية التاريخية قلنا إنه دين آخر أضيف إلى الأديان السابقة، ظهر في الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي. كلنا يعلم أن الإسلام يتم تقديمه باعتباره خاتم الرسائل السماوية والوحي النهائي والأخير الذي أرسله الله إلى الإنسانية. وبالتالي فهو يعتبر آخر تجليات الإرادة الإلهية لنا نحن البشر. كما يتم عرضه على إنه الخلاصة أو التركيبة الجامعة لكل أنواع الرسائل السماوية الأخرى التي سبقته. وعلى الرغم من أنه لم يعد حديث العهد ويتجاوز عمره الأربعة عشر قرنا أو يزيد قليلا فإنه يعتبر نفسه الأقدر على تقديم إمكانات النجاة المناسبة في الدار الآخرة، وذلك لأنه الأكثر تلاؤما مع عصره. ولذا فإن المسلمين يستمدون الفخر والاعتزاز بأنفسهم ودينهم من خلال آيات قرآنية كالتالية: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللهِ الْإِسْلَامُ﴾ (آل عمران. 19)، أو الآية التالية: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ (آل عمران. 85). ولكننا سنرى لاحقا كيف أن المفسرين المسلمين القدماء كانوا قد قدموا عن هاتين الآيتن وأشباههما قراءة منفتحة على ما هو كوني، وذلك في مواجهة التشدد الذي قد يتجلى من هاتين الآتين ظاهريا[6].

من الناحية الجوهرية، يؤكد رجال الدين الكبار أن الإسلام ليس دينا جديدا[7]. إنه فقط وبشكل أساسي ذكر للعالمين كما تؤكد على ذلك وبإلحاح سورة القمر على وجه الخصوص: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ﴾. وبشكل عام فإن القرآن كله ذكر كي تتذكر البشرية الله. والذكر هو أحد الأسماء العظمى للقرآن نفسه. ينبغي العلم بأن المشروع الميتافيزيقي للإسلام يدفعه لأن يقوم بعودة على ذاته أو مصادره الأولى كي يقوم بدمج للتراث الإسلامي الأعظم فيما سبقه من وحي ونبوات (وهذا هو معنى التوبة التي تعني شيئا أكبر بكثير من "التوبة"، إنها تعني العودة إلى الأصول المؤسسة للدين). نستنتج من ذلك أن الإسلام ليس عبارة عن طبقة دينية جديدة تنضاف إلى الطبقات السابقات أو تتكدس فوقها، وإنما هو عبارة عن "شهادة" شمولية، ورؤية بانورامية، وحقيقة أُخروية للتنزيل. ولهذا السبب فإن كلمة "إسلام" ليست اسم علم كما قد نتوهم، أو اسما يشير إلى شخص معين كما في بعض الأديان، وإنما هو عبارة عن اسم مطروح "للتشاطر" بين البشر، كل البشر، كما يقول العالم المصري الشيخ

محمد الغزالي (م. 1996) إن الإسلام يشكل معنى لكل البشر[8]. كلمة إسلام على هيئة الاسم أو المصدر لا تظهر إلا سبع مرات في القرآن كله، فكيف نترجمها؟ كيف نفهم معناها؟ الاتفاق جرى على القول بأن الإسلام يعني "خضوع النفس بثقة إلى الله"[9]، أو "استصغار النفس أمام الله"[10]... دعونا نقترح ترجمة أخرى أو معنى آخر للإسلام ونقول بأنه "الانتساب الواعي والطوعي الفعال إلى سلام الله"، أو "تسليم النفس بشكل واع وإرادي فعال إلى النظام الكوني". وبالتالي فالكلمة قريبة جدا في معناها من كلمة "دارما" الهندوسية كما لاحظ ذلك رينيه غينون[11]. صيغة الفعل أسلم التي اشتق منها اسم إسلام مشتقة من الجذر اللغوي الثلاثي س. ل. م الذي يتضمن معنى فاعلا وناشطا ومُضطلعا به ومسؤولا. من بين معاني كلمة أسلم نذكر: "ضمان الأمان" و"المحافظة على الشيء أو الشخص كما هو دون نقصان"، "وتسليم شخص ما"، و"تسليم النفس كليا"... وفي هذا الصدد يقول محمد أركون: "المؤمن ليس مستسلما أمام الله بشكل سلبي مذعن، وإنما هو ينحو باتجاهه في انطلاقة حب، بحركة انتساب مطلق لما يقترحه عليه الله. وذلك لأن الله عن طريق الوحي يرفع الإنسان إليه"[12]. ينتج من ذلك أن كلمة إسلام لا تعني إطلاقا "الخضوع السلبي الإذعاني" كما يخضع العبد أمام سيده مثلا[13]. هذا فهم خاطئ وشائع للأسف جدا عن الإسلام. فالكثيرون، خصوصا في الغرب، يعتقدون أنه يعني التواكل والعبودية في حين أنه يعني التوكل وشتان ما بينهما.

إذ نقول هذا الكلام فإننا نسير على هدي مفهوم قاعدة الفطرة، وهي تعني "الطبيعة الأساسية الخالصة للإنسان". ولكن لا ينبغي الخلط بينها وبين الغريزة التي لا تعني إلا الجسد المادي. من الواضح أن الفطرة بالمعنى الذي نقصده لا تخص المسلمين فقط وإنما تخص كل البشر لأن جميع النفوس البشرية عقدت ميثاقا مع الله في العالم الروحاني قبل الخلق[14]. وطبقا لهذا الميثاق الذي يربط بين الخالق والمخلوقين فإن الفقيه العراقي أحمد بن حنبل (م. 855) قال ما معناه: "الفطرة هي الديمومة المطلقة لمعرفة الله"[15] لدى الإنسان. نستنتج من ذلك أن الإنسان مؤهل لعبادة الله بشكل أزلي مسبق، أي بالفطرة، ولكن بشكل لاواع في الغالب[16]. هذا هو التراث الأساسي الأعظم اللاعقائدي أو ما قبل العقيدة للإسلام والذي يتمثل شرطه الوحيد في الاعتراف بوحدانية الله. وهو الذي تتحدث عنه الآية التالية: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ

عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ۚ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾[17]. وقد شرح النبي معنى هذه الآيَة الكثيفة جدا قائلا بأن: "الإسلام هو دين الفطرة". إنه الدين الخاتم الأخير الذي تكمن مهمته في بعث وتنشيط الدين الأصلي العتيق، أي دين آدم.

ويدعو الإسلام إلى التكيف مع الظروف التى تفرضها البيئة الثقافية والدينية، على الرغم من بعض الأعمال الظاهرة التى تهدف إلى تحرير الإنسان. ولهذا السبب فإن النبي كان يقول بأن الأطفال إذا ما ماتوا فإنهم يدخلون الجنة حتما أيا تكن ثقافة آبائهم أو دينهم. ولهذا السبب أيضا فان الحديث الشهير الذي يقول: "كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه"، لا ينبغي تفسيره بشكل ضيق. أقصد لا ينبغي الاعتقاد بأنه يخص المؤمنين بالإسلام التاريخي فقط. فالمقصود بعبارة "الإسلام دين الفطرة" ليس الدين الذي ولد في شبه الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي وإنما الدين في المطلق: أي الدين الأصلي العتيق، دين آدم أبي البشر كلهم. وبالتالي فالإسلام بهذا المعنى أكبر من الإسلام التاريخي المعروف المحصور بطائفة المسلمين: إنه يعني كل الأديان. وبهذا الصدد يكتب الأمير عبد القادر الجزائري (م. 1883) ما يلي[18]: "ومن فسر الفطرة في الحديث بالإسلام من شرّاح الحديث فقد أبعد".

ويرى الشيخ بنتونس[19] أن الإسلام "كحالة ضميرية" مرتبط بالإيمان الأصلي البدائي (لآدم)، والإيمان الخاتم للبشرية (ليسوع). والواقع أن تكملة الحديث النبوي السابق تشبّه الطفل الرضيع بالحيوان الذي يولد مكتملا من الناحية الجسدية ولكن الإنسان يقطعه أو يبتره... تقول التكملة: كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء؟ وهنا نجد أنفسنا أمام إغراء التفسير التالي: إن البشر هم الذين "بتروا" الإسلام وحصروه فقط بالإسلام التاريخي الذي ظهر في شبه الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي. من هم هؤلاء البشر الذين بتروا الإسلام؟ إنهم المتكلمون عن طريق العقيدة، والفقهاء عن طريق القوانين والمعايير والفتاوى، وجمهور المؤمنين بسبب ثقل العادات والتقاليد، إلخ. هل ينبغي أن نلومهم على ذلك أو نرميهم بالحجارة؟ لا نعتقد ذلك. لأن هذا الشيء يحدث بشكل إجباري في كل دين عندما يترسخ وينتصر. إنه يمثل الصيرورة المعتادة لتجسيد الروح العليا في أي "مؤسسة" دينية أو أي كنيسة معينة. وتعتبر هذه الصيرورة أو العملية دائما مؤلمة. وفي حالة الإسلام نلاحظ ان هذه الصيرورة

كانت مرفقة بانكماشات أو تقلصات متتالية لفكر أولئك الذي كُلفوا بمعاينة الرسالة ثم نقلها إلى "الآفاق"[20]. وهذا الانكماش أو التقليص الذي لحق بالإسلام على مدار القرون المتتابعة هو الذي أدى إلى تشكل "السياج الدوغمائي المغلق" بحسب تعبير محمد أركون. وبالتالي، لاحظوا هنا معي كيف حصل انعكاس القيم في الإسلام فيما يخص هذه النقطة الجوهرية؛ فالإسلام الأولي كان في الأصل كونيا منفتحا، ولكنه ضاق فأصبح عرقيا أي محصورا بعرق معين (كالعرب ضد الفرس مثلا) إلخ. ثم حدث الانكماش والتقلص على المستوى العقائدي أيضا وبالأخص الفقهي عن طريق تأميم القانون من قبل الدولة (مثلا الأتراك ينبغي أن يكونوا حنفيين، والمغاربة مالكيين، إلخ...). ثم جاءت النزعة القومية الضيقة وهي ميراث آخر من مواريث أوروبا المشؤومة كي تزيد الطين بلة. وهذه النزعة القومية المتعصبة التي تشهدها البلدان ذات الثقافة الإسلامية حاليا ما هي إلا نقض صارخ لقيم الإسلام المبنية على الحركة الديناميكية والنزعة الكوسموبوليتية الشاملة لكل البشر. وفي عصر العولمة الحالي حيث تحولت الكرة الأرضية إلى قرية كونية ما عاد بامكان المسلمين أن "يخصخصوا" الإسلام: أقصد ما عادوا قادرين أن يحتكروا لأنفسهم فقط ذلك الميراث الروحاني الذي هو ملك لكل البشرية، والذي يتجاوز غالبا الفهم الذي يمتلكونه عن دينهم...

إن العقيدة الوحيدة التي يمكن عزوها للإسلام هي عقيدة التوحيد، وهي أكبر شاهد أو دليل على ما نقول. من المعلوم أن أولئك الذين حاولوا أن يعيشوا عبر آلاف السنين طبقا لهذا المبدأ الأساسي، متبعين بذلك مرجعيات كبرى كآدم وإبراهيم، كانوا يُدعون بالحنفاء. للتذكير بالطابع التوفيقي الجامع للإسلام كان النبي يقول: "بُعثت بالحنفية السمحة". وكان يقول أيضا: "ليعلم اليهود والنصارى أن في ديننا فسحة، وإني أرسلت بحنيفية سمحة". وبالتالي فما أشد الفرق والبعد بين التأسيس الكوني الأصلي للإسلام، وبين مختلف الأصوليات الحرفية الضيقة والبالية التي تسيطر علينا اليوم! وهي أصوليات تدعو للعودة إلى الشكل لا إلى الجوهر. أقصد أنها تدعو للعودة إلى الشكل أو الصيغة التي اتخذها الإسلام في شبه الجزيرة العربية وفي القرن السابع الميلادي والتي ظهر الوحي على هيئتها لأول مرة. هذه الصيغة القديمة المتحجرة ماتت، وانطفأت شعلتها الروحية منذ زمن طويل كما تشهد على ذلك، سلبيا، الوهابية المولودة في المملكة العربية السعودية.

ثالثا: غياب الخطيئة الأصلية

إحدى الخصائص الأساسية الناتجة عن "الطبيعة الأساسية الخالصة للإنسان"(الفطرة) هي غياب الخطيئة الأصلية. نحن نعلم أن أغلبية فقهاء الإسلام لا يلقون بمسؤولية الخطيئة التي ارتكبها آدم في الجنة على حواء، أو قل لا يلقونها عليها بشكل خاص. هذا ما نستنتجه من العرض الذي يقدمه القرآن عن القصة، إنما يلقون المسؤولية بالدرجة الأولى على سذاجة آدم الذي اتبع النصائح السيئة للشيطان عندما أكل الثمرة المحرمة. فبسبب سذاجته هذه كان يعتقد أنه إذا ما أكل منها فإنه سيصبح طاهرا كالملائكة، وخالدا كالله[21]. ولكن الله غفر لآدم هذه الخطيئة أو هذا الضعف أمام الإغراء[22]. ولكن كيف يمكن ألا يغفر له و"الله خلق آدم على صورته "طبقا لحديث مشهور للنبي؟ نقول ذلك ونحن نعلم أن التعاليم الصوفية تقول لنا بأن آدم يجسد بشكل مثالي كامل صفاء المرآة الإلهية التي هي العالم[23]. كان من نتائج "خطيئة" آدم السقوط على الأرض[24]، ولكنها لا تشمل كل البشر. وذلك لأنها مصحوبة بهداية إلهية كما تقول الآية: ﴿قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا ۖ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾[25]. هكذا نجد ان "السقوط" ليس ناتجا إطلاقا عن الخطيئة، هذه الخطيئة التي تحتاج إلى غفران. وبالتالي فلا يمكن أن تكون لعنة أبدية. وذلك لأن الخطيئة الحقيقية الوحيدة التي يمكن للإنسان أن يرتكبها هي ابتعاده عن الله، أو التنائي عن أصله الروحاني. بل إن السقوط كانت له نتائج سعيدة وإيجابية لأنه أتاح للإنسان أن يصبح خليفة الله على الأرض[26]. يقول المعلم الصوفي أبو الحسن الشاذلي (م. 1258) ما يلي: "ما أنزل الله آدم إلى الأرض لينقصه وإنما أنزله إلى الأرض ليكمله". يعلق على ذلك الصوفي ابن عطا الله (م. 1309) الذي ينتمي إلى نفس التيار الروحاني قائلا: "ما كان يبدو سقوطا هو في الحقيقة رفعة روحانية"[27]. وبالتالي "فالسقوط" لا يفعل في نهاية المطاف إلا أن يبلور لدى الإنسان نمطا آخر من أنماط معرفة الله أو المعرفة الإلهية.

ينقل أبو العباس المرسي تلميذ أبي الحسن الشاذلي وخليفته الكلام التالي: "وقال الشيخ أبو العباس رضي الله عنه كنت مع الشيخ الشاذلي في سفر ونحن قاصدون إلى الإسكندرية حين مجيئنا إلى المغرب فأخذني ضيق شديد حتى ضعفت عن حمله. فأتيت إلى الشيخ أبي الحسن رضي الله عنه فلما أحس بي قال: أحمد؟ قلت: نعم يا سيدي. قال:

آدم خلقه الله بيده وأسجد له ملائكته وأسكنه الجنة نصف يوم خمسمائة عام، ثم نزل به إلى الأرض. والله ما نزل الله بآدم إلى الأرض لينقصه ولكن نزل به إلى الأرض ليكمله. ولقد أنزله إلى الأرض من قبل أن يخلقه بقوله: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (البقرة. 32). ما قال في الجنة ولا في السماء فكان نزوله إلى الأرض نزول كرامة لا نزول إهانة. فإنه كان يعبد الله في الجنة بالتعريف فأنزله إلى الأرض ليعبده بالتكليف. فلما توفرت فيه العبوديتان استحق أن يكون خليفة. وأنت أيضا لك قسط من آدم. كانت بدايتك في سماء الروح في جنة المعارف فأُنزلت إلى أرض النفس لتعبده بالتكليف. فلما توفرت فيك العبوديتان استحققت أن تكون خليفة"[28].

ان "السقوط" يحتم على الإنسان المتولد عن عالم التوحيد أن يتعرف على الله وعلى آياته المنبثة في عالم الثنائية أو الازدواجية، أي في العالم الظاهري المحسوس الذي نراه كل يوم ونعيش فيه. وهو يفعل ذلك كي يستوعب التوحيد على الهيئة الروحانية بدءا من هذه الحياة الدنيا. يقول القرآن: ﴿قَالَ اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ﴾[29]. إن دور الشيطان يتمثل هنا في منع الإنسان من الانصهار في الوحدة أو التوحيد الرباني. ومعلوم أن كلمة شيطان تعني في اللغة العربية "التقسيم" أو "الفصل" بين شيئين أو طرفين. وبالتالي فالشيطان يريد أن يفصل الإنسان عن الله بواسطة الإغراءات وأساليب شتى.

من المعلوم أن هذه الحياة الدنيا "ملعونة أو مدانة" طبقا للحديث النبوي وذلك بالنسبة للشخص الذي يتماهى معها أو يكتفي بها. ولكنها تمثل دعامة أو وسيطا بالنسبة للكائن الواعي بوجود الله. صحيح أنه حدث سقوط أو انحطاط للإنسان كما تقول الآيتان التاليتان: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ﴾[30]. ولكن كما تقول لنا الآية التالية فإن جميع الوسائل أُعطيت للإنسان كي يتجدد وينبعث من جديد: ﴿إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ﴾[31]. وهنا يكمن الهدف من ممارسة الذكر لدى المتصوفة. فهم لا ينفكون يلهجون باسم الله حتى يتذكروا أصلهم الإلهي، وعلى هذا النحو يلتحقون، على الأقل افتراضيا، بحالة الإنسان الكامل.

مع انعدام الخطيئة الأصلية، وبفضل الفطرة، فإن الإنسان يولد مكرسا لعبادة الله، تماما كما أن الأرض كلها مسجد طاهر بحسب تعبير النبي. يقول بالحرف الواحد:

"وجعلت لي الأرض مسجدا وطهورا". لسنا بحاجة إذن إلى القرابين المقدسة التي تعطى لنا عن طريق يد بشرية والتي تحصر الإنسان داخل تجمع منغلق على نفسه أو مذهب معين. وعلى هذا النحو فإن أبويّ الطفل الوليد لا يفعلان إلا أن يذكّراه بالفطرة: أي بالأصل الإلهي لروحه أو لنفسه. وهما يفعلان ذلك عن طريق التمتمة بالشهادة في أذنيه: أي الاعتراف بالتوحيد أو وحدانية الله. وحده القسم الثاني من الشهادة (وأن محمدا رسول الله) يدخل الطفل الرضيع في أمة الإسلام. وأما فيما يخص الزواج فإنه عبارة عن عقد، وأما الموت فهو عودة طبيعية إلى الله... هكذا نلاحظ أن الكائن "المسلم" مكرس بشكل فطري ومنذ ولادته إلى الله. وبالتالي فلا ينبغي أن يعيش في داخله أي انفصال بين الروح والمادة. وذلك لأن المادة نفسها مكرسة أو مقدسة كما يقول الشيخ الجزائري أحمد العلوي (م. 1934): "لا توجد ذرة واحدة في الكون إلا وهي تحمل أحد أسماء الله"[32].

رابعا: "البراءة الأصلية" للعالم

هكذا نجد أن الطبيعة الأصلية للإنسان وللخلق عموما طاهرة على الرغم من "السقوط" من الجنة. ويلازم ذلك شيء آخر هو اللامبالاة الأصلية لكل شيء بخصوص حكمه الشرعي (الأباحة الأصلية). علم أصول الفقه يقسم الأعمال البشرية إلى أربعة أصناف: "المحظور"، "المكروه"، "المباح"، "الواجب". ولكن هذه الأحكام الشرعية لا يمكن تطبيقها إلا إذا كان هناك نص شرعي يأمر بذلك. وبالتالي فلها طابع عرضي، مضاف إلى جوهر الشيء. وفي حالة غياب النص الشرعي فإن الشيء أو الفعل مباح: أي متروك للتقدير الشخصي. كان الغزالي قد تحدث بهذا الخصوص عن (البراءة الأصلية) الأنطولوجية للأشياء. وعلى هذا المستوى الأصلي العميق لا يمكن إقامة أي تمييز أخلاقي بين الأشياء. ولهذا السبب فإنه يتحدث عن (النفي الأصلي)[33]. وهنا نلاحظ أن النفس البشرية هي التي ستدرك الأشياء والأعمال وتقيمها وتفرزها إلى "خيرة" أو "شريرة" مثلا. نستنتج من ذلك أن القيم الإنسانية نسبية. وينتج عن ذلك أيضا أن القاعدة التي ينبغي أن تسود في نفس المؤمن المسلم هي أن كل شيء (حلال) أصلا أو من حيث المبدأ باستثناء ما حرم الله ورسوله صراحة. لكنهمنهم، أي الفقهاء، قلصوا تطبيق هذا المبدأ وحصروه بالعلاقات الإنسانية والاجتماعية (المعاملات). لقد فعلوا ذلك كي يحافظوا بشكل أفضل على كلية العقيدة أو تماميتها وكذلك على الطقوس الشرعية الخاصة بالعبادة، أو قل هذا ما يعتقدونه من وجهة نظرهم. لقد أرادوا المحافظة عليها عن طريق حمايتها ووضعها خارج تدخل أي تلاعب أو "ترقيع" بشري. ولكن تيارهم العام، خصوصا في الفترات المتأخرة، كان يتمثل غالبا في عكس هذا المبدأ وقلبه: أي في "الإلحاح على الواجبات والمحظورات، وليس على الحقوق والحريات"[34]. هنا يكمن أيضا جانب آخر من قلب القيم في الإسلام: أي كيف انقلبت من إيجابية في العصور الأولى إلى سلبية في العصور المتأخرة. وهذا ما أدى إلى توليد ثقافة قائمة على المنع والحظر أساسا، وكذلك ثقافة تركز على الخطيئة والذنب. إنها ثقافة مليئة بالممنوعات والمحظورات. انظر حالة العالم العربي والإسلامي. يقول ابن عربي (م. 1240): "وأن الله خلق لنا ما في الأرض جميعا فمن ادعى الحجر علينا فعليه بالدليل من كتاب أو سنة أو إجماع"[35].

ما يسكت عنه الوحي (أي الشريعة) لا يقل أهمية عما يصرح به وذلك طبقا للمبدأ القرآني الوارد في الآية التالية: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ وَإِن تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْآنُ تُبْدَ لَكُمْ عَفَا اللهُ عَنْهَا وَاللهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ﴾[36]. وكذلك طبقا لكلام النبي حيث يقول: "اتركوني ما تركتكم". أي لا تسألوني ما دمت أترككم وشأنكم تفعلون ما تشاؤون.

يقول الباحث الفرنسي المختص بالتصوف ميشيل شوذكيويتش بهذا الصدد ما يلي: "إذا كان ينبغي على الإنسان ألا ينتهك كلام الله، فعليه أيضا ألا يتحدث عما سكت الله عنه أو ألا يكمل كلامه محله"[37]

وكرحمة تجاه الكائنات لا ينبغي على الإنسان أن "يضيق ما كان الله قد وسعه". نستنتج من ذلك أن الاعتراف بالإباحة الأصلية ينبغي أن يتجاوز "التسامح" الخجول (أو العفو) لما كان الله قد أهمل ذكره أو صمت عنه، كما كان يفهمه الإصلاحي محمد رشيد رضا (م. 1935)[38].

لا ينبغي أن نفهم من مصطلح الإباحة الأصلية أننا ندعو إلى التساهل أو "التفريط" فيما يخص ممارسة الشعائر الدينية، بلأن نفهم هذا المصطلح بمعنى "اللامبالاة بالقانون أو الشرع" بالصفة التي يتجسد عليها في الفقه الإسلامي. هكذا نجد مثلا أن ابن عربي المذكور آنفا كان قاسيا على نفسه جدا فيما يخص تطبيق الوحي أو الالتزام بالشرع والعبادات. ولكنه بسبب تعددية الفتاوى الفقهية كان يبحث عن الحلول الأكثر سهولة بالنسبة لجمهور المؤمنين. وعلى هذا النحو كان يتصرف أحمد بن حنبل الذي كان "يطالب بتطبيق الفتاوى الأكثر تشددا عندما يتعلق الأمر بالمتصوفين أو العباد والزهاد الأكثر صرامة والتزاما بالشرع"[39]. في الواقع أن النبي كان يؤسس تقييمه للتصرفات البشرية على الرحمة والغفران، وبالتالي فإن موقفه كان أكثر مرونة بكثير من موقف الفقهاء الذين جاؤوا بعده[40]. فهؤلاء الفقهاء سرعان ما رفضوا ترك "الفراغات" الأصلية للشريعة في تطبيقاتها لرغبة الأفراد والمجتمعات التي يسيطرون عليها دينيا. نقصد أن ما لم تتحدث عنه الشريعة من أعمال وتركته للناس كي يتصرفوا بحرية فيه راح الفقهاء يصادرونه ويحرمون جمهور المسلمين من هذه الحرية. وبالتالي فإننا نفهم لماذا لا يمكن حصر الشريعة بالفقه الذي بلوره هؤلاء الفقهاء بالذات؛ إنها أوسع وأعمق من ذلك بكثير. سوف نعود إلى هذه النقطة لاحقا.

خامسا: الحرية والمسؤولية

لا ريب في أن الحرية تخيف "حراس الفقه والشريعة". لماذا؟ لأنهم يشتبهون فيها وبأنها تخفي وراءها بعض الانحراف الذي قد يرتكبه المؤمن عندما يحيد عن الخط المستقيم للإيمان. وهذا المؤمن نفسه غالبا ما يشعر بالرعب من هذه الحرية بالذات لأنها تعني المسؤولية أيضا! فلا حرية دون مسؤولية. نقول ذلك على الرغم من أن العقائد الإلهية والفقهية الأساسية للإسلام تنص على أن الحرية هي إحدى شروط المسؤولية الشرعية (أي التكليف) التي تلزم الإنسان. وقد وصل الأمر بالشاعر الصوفي جلال الدين الرومي (م. 1273) إلى حد القول بأن الحرية هي إحدى الصفات التي يتشاطرها الإنسان مع الله. وكل ذلك بفضل الوديعة الإلهية (أو الأمانة) التي هو وحده من بين كل المخلوقات قبل بان يتحملها أو يضطلع بها[41] والتي جعلت منه "خليفة الله على الأرض"[42]. وكما قال مفسرو القرآن فان هذه "الوديعة الإلهية" تتخذ الصيغة المزدوجة للمسؤولية والحرية الخاصة بالإنسان، وذلك لأن كليهما تشبهان وجهين لعملة واحدة. فالحرية ملازمة حتما للمسؤولية وإلا فإنها ليست حرية بل فوضى. ينص القرآن في مواضع عدة على المسؤولية الفردية لكل نفس بشرية. يقول مثلا: ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾[43]. أو يقول: ﴿مَّنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ ۖ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا ۗ وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾[44]. ويقول لنا بأنه أثناء يوم الحساب لا أحد يتحمل مسؤولية أحد حتى ولا داخل الخلية العائلية الصغيرة: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ وَاخْشَوْا يَوْمًا لَّا يَجْزِي وَالِدٌ عَن وَلَدِهِ وَلَا مَوْلُودٌ هُوَ جَازٍ عَن وَالِدِهِ شَيْئًا ۚ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ ۖ فَلَا تَغُرَّنَّكُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَلَا يَغُرَّنَّكُم بِاللَّهِ الْغَرُورُ﴾[45]. بمعنى أن الأب غير مسؤول عن الابن ولا العكس. وهذا أكبر دليل على اعتراف القرآن بالحرية الفردية أو الشخصية. وعلى سبيل الرحمة، فإن القرآن يؤكد أنه لا يفرض على أي كائن إلا ما يستطيع تحمله[46]. هكذا نلاحظ أن الحرية لدى الإنسان هي الانعكاس الدقيق للمسؤولية؛ إنها حرية أنطولوجية ناتجة عن "سقوط" آدم من الجنة. لماذا نقول إنها حرية أنطولوجية؟ لأنه يبدو أن الإنسان هو المخلوق الوحيد القادر على الاختيار أو بالاحرى على توعية خياراته أو عقلنتها.

بالطبع فإن أحد الأشكال الأساسية للحرية هو ذلك الذي يخص حرية الاعتقاد. لا حاجة بنا إلى التذكير هنا بتلك الآية الشهيرة ذات الأبعاد الثورية بالنسبة لعصرها

وبالقياس إلى ظروف الوحي أو "أسباب النزول". وأقصد بها آية: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾[47]. وهناك آيات أخرى تسير في نفس الاتجاه وتقوي هذا المنظور. نذكر من بينها: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ ۖ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ ﴾[48]. وكذلك هذه الآية: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا ۚ أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾[49]. يقول المفكر التونسي محمد الشرفي بهذا الصدد ما يلي: "بكلمات رائعة من هذا النوع كنا نتوقع أن يشكل فقهاء المسلمين نظرية حقيقية وجميلة عن حرية الضمير والاعتقاد في الإسلام. ولكن للأسف هذا ما لم يحدث، بل لقد حدث العكس. فقد ورثونا سلسلة من الفتاوى والقواعد المعيارية الإكراهية القسرية التي تعتدي على حرية الضمير والمعتقد سواء فيما يخص المسلمين أنفسهم أو فيما يخص أهل الكتاب أو أصحاب الاعتقادات الأخرى"[50]. ثم يضيف المفكر التونسي الراحل قائلا: "كان علينا أن ننتظر انعقاد المجمع الكنسي الشهير باسم الفاتيكان الثاني عام 1962 كي نجد المسيحيين يتخلون عن الفتوى اللاهوتية القائلة: خارج الكنيسة الكاثوليكية البابوية الرومانية المقدسة لا منجاة في الدار الآخرة ولا مرضاة عند الله. وهكذا اعترفوا بحرية الضمير والمعتقد. وكان بإمكان المسلمين أن يسبقوهم إلى ذلك بأربعة عشر قرنا استنادا إلى نص القرآن وآياته البينات. وذلك لأن الكتاب المقدس يأمرنا باعتبار كل الربوبيين الذين يعتقدون بوجود الله مؤمنين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون. فما بالك بأتباع الأديان التوحيدية الأخرى؟"[51]. وينبغي أن نذكر هنا تلك القصة الرائعة ذات الدلالة والمغزى. وهي تخص ما فعله الخليفة الثاني، أي عمر بن الخطاب (م. 644)، فقد أمر بمعاقبة ابن الحاكم المسلم لمصر من قبل ابن شخص قبطي بسيط. وكان ذلك بعد أن جاءه هذا الأخير مشتكيا من ضرب الأول له دون حق. عندئذ انتصف له عمر فورا، وقال عبارته الشهيرة موجها كلامه للشاب المسلم المعتدي: متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا[52]؟! لم يكن الشاب القبطي عبدا أو خادما لدى المسلم، ولكن تصرف الثاني أهان الأول وأصاب كرامته في الصميم، فانتقم له عمر. وفيما يخص العبودية أو الرق في الإسلام فان مالك شبل قام ببحث مطول عن الموضوع كي يصل إلى النتيجة المرعبة التالية: "أن الإسلام يقول عكس ما يمارسه المسلمون على أرض الواقع عمليا. ويعتبر ذلك غموضا فى حد ذاته. وتشارك الازدواجية البشرية التى تحول رسالة التحرير إلى معسكر للعمل القسرى بشكل كامل التناقض"[53]. وهنا يقدم لنا مالك شبل مثالا آخر على عكس القيم في الإسلام: أي قلبها من إيجابية إلى سلبية بسبب الجهل وضيق الأفق وسوء الفهم. فالإسلام الأولي كان تحريريا لكن الإسلام اللاحق أو المتأخر أصبح استعباديا ومضادا للحرية بسبب سوء فهم المسلمين لرسالة الإسلام.

وهنا تكمن مشكلة الإسلام المعاصر أصلا، وهذا أحد أسباب تخلف المسلمين. وهناك ملاحظة أخرى مشابهة لملاحظة مالك شبل، وصاحبها هو عالم اللاهوت الألماني المسيحي يوجين درويرمان. يقول: "على الرغم من أن الإسلام هو دين الحرية في الأساس، إلا أن التداخل القروسطي بين الدين والسياسة في أيامنا هذه يبدو غالبا كمبدأ مضاد للحرية"[54]. ولهذا السبب فإن بعض المفكرين المسلمين أصبحوا يتحدثون عن ضرورة تشكيل "لاهوت التحرير" في نسخته الإسلامية كما سنرى لاحقا. كما ويدعون إلى فصل الدين عن السياسة أو عدم استخدام الدين لأغراض سياسية وأحيانا لارتكاب أعمال بشعة مضادة لجوهر الإسلام الحنيف.

تتخذ الحرية البشرية أهمية محورية في الإسلام. لماذا؟ لأنه لا كهنوت في الإسلام: بمعنى أنه لا توجد سلطة عقائدية رسمية مأذونة تتوسط بين الخالق والمخلوق أو بين الإنسان والله. فالإنسان يتمتع بفضاء داخلي حميمي، حر، لا يمكن لأي شخص أن ينتهك حرمته أو يتدخل فيه. ولذلك فإن كل فرد مسلم يمارس شخصيا وعلى قدر إمكاناته ومستواه سلطة عقائدية مشابهة، بشكل عام، لسلطة البابا لدى الكاثوليك. كل مسلم هو بابا بحد ذاته! فلا سلطة فوق رأسه إلا سلطة الله. هذا من حيث النظرية المثالية أو الاعتقاد الصحيح. أما من حيث الواقع فالأمر مختلف للأسف الشديد؛ فطبقة رجال الدين تشكلت في كل المجتمعات وفرضت نفسها على الناس وتتوسط بينهم وبين الخالق. وبهذا الصدد وصف المستشرق الفرنسي الشهير لويس ماسينيون الإسلام بأنه "نظام ثيوقراطي نصير المساواة وعلماني"[55]. فالمطلق يتجسد في الإنسان في كل المناسبات والظروف. وذلك لأنه ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾[56]. لكن لنسجل هنا الملاحظة التالية: وهي أنه إذا كانت الوساطة الكهنوتية المحسوسة والملموسة قد اختفت من الإسلام فإن الوساطة الروحانية ظلت موجودة بشكل رقيق، خفي، في شخص النبي على وجه الخصوص.

ماذا نستنتج من كل ذلك؟ نستنتج انه فيما يخص التنوع الهائل للعلاقات التي يتعاطاها المسلمون مع دينهم فإنه لا يمكن لأي واحد منهم أن يفرض تصوره للإسلام على الآخرين. كل واحد حر في تفسير الإسلام وله الحق في هذا التفسير لأنه لا كهنوت في الإسلام. وكما يشرح لنا ابن عربي فان كل واحد منا يمتلك علاقته الخاصة مع ربه: أي مع ذلك "الشخص الأعلى" الذي يتصوره في ضميره الداخلي الحميمي. وهو في كل الأحوال اقل أهمية من الجوهر الإلهي: من الله. ومعلوم أن كلمة الله تجمع في ذاتها كل الصفات الربوبية[57]. ومن هنا ينتج مبدأ الحرية والمساواة الروحية في الإسلام[58]. الجميع متساوون أمام الله، لا فرق بين غني وفقير، والجميع أحرار. ولا ريب في أن

أقلمـة الإسـلام في أوروبـا من خـلال الجاليات المغتربة يسـير في اتجاه إعادة اكتشـاف "التجربـة الفردية" على حسـاب "الظاهـرة الجماعيـة الطائفية"[59]. إنـه يمشي في اتجاه الإصلاح والحداثة بفضل تأثير الجو الأوروبي المحيط.

سادسا: التعددية أو الشعور بالآخر في الإسلام

كان مبدأ التعددية قد فرض نفسه من جملة المبادئ العظمى المؤسسة للإسلام في بداياته الزاهرة. لقد فرضت التعددية نفسها أحيانا تجاه الخارج (أي تجاه الأديان والثقافات الأخرى)، وأحيانا تجاه الداخل (أي بين الفرق الإسلامية المختلفة تجاه بعضها البعض). هذا من جهة. أما من جهة أخرى فيمكننا أن نميز داخل التراث الإسلامي الأولي بين تعددية إيجابية وتعددية سلبية. الأولى هي تلك التي بُلورت من قِبل المصادر أو النصوص المقدسة، وبالتالي فقد شجع عليها أولئك الذين وجهوا الأمة وترأسوها. وأما الثانية، أي التعددية السلبية، فهي تلك التي أصيب بها التراث الإسلامي أكثر مما اضطلع بها أو رحب بها وتحمل مسؤوليتها. قد حدثت بحكم الأمر الواقع داخل التراث الإسلامي كما في داخل الأديان الأخرى. وقد أدت إلى انقسام المسلمين وتمزقهم إلى عدة فرق وطوائف (انظر الفتنة، وجمعها فتن).

تنطلق العقيدة الإسلامية الخاصة بالتعددية من مبدأ منطقي يقول: بما أن الله في الإسلام واحد أحد وفريد من نوعه ولا شبيه له، فإن كل ما عداه، أي خلقه، مقذوف به في عالم التعددية والكثرة. ولكن بما أن (الرحمة الإلهية وسعت كل شيء) كما يقول القرآن[60] فهي تمنع حدوث القطيعة بين هذين المستويين: أي مستوى الواحدية الإلهية، ومستوى الكثرة والتعددية في الخلق البشري أو سواه. لا ريب في أنه توجد جدلية خلاقة مهيمنة بينهما وإن كانت غالبا ضمنية وغير صريحة. أقصد بذلك وجود جدلية خلاقة بين الوحدانية الإلهية من جهة، والكثرة التعددية للخلق من جهة أخرى. ولهذا السبب فإن المريد في الصوفية يميل إلى رؤية الوحدانية في التعددية، والتعددية في الوحدانية بشكل متزامن.

يمكن للكون أن ينتشر على هيئة التعددية لأنه مبني على محور التوحيد الذي يمسكه ويشد من أزره، وبالتالي فلا خوف عليه من انفراط عقده. في السورة الأولى من القرآن، أي الفاتحة، نلاحظ أن الله يقدم نفسه كسيد للأكوان (أو كرب العالمين[61]). إن أشكال الخلق لا حصر لها ولا عد لأنها كلها صادرة عنه، أي عن الله، وإليه تعود وتنصهر فيه. هناك عشرات الآيات القرآنية التي تتحدث عن هذه العودة/ الانصهارية إلى الله لكل الكائنات أو النفوس البشرية، وكذلك تتحدث عن أسباب الاختلاف فيما

بينها أثناء إقامتها الأرضية. فالكائن المتيقظ ولو قليلا يعرف أن "أحدية الواحد من أحدية الكثرة" كما يقول ابن عربي[62]. إذا كان الجوهر الإلهي في وحدانيته غيب لا يُدرك كنهه أو سر يستعصي على البشر، الا أن الله يبدو على هيئة تعددية في التجليات الكونية. كيف؟ عن طريق التعريف بنفسه من خلال أسماء الله الحسنى وعن طريق صفاته أيضا. وعلى هذا النحو يضع نفسه على مستوى إدراك العقل البشري ويخلق نوعا من التضامن الوثيق العرى بين المستوى الإلهي والمستوى البشري. ينتج عن ذلك أن مطالبة المؤمن المسلم بالاعتراف بالتعددية ينبغي أن يكون مقابله مباشرة الاعتراف في وعيه بالتضامن والتعاضد بين كل ممالك الخلق. لنفكر هنا، ولو للحظة، في حديث النبي الذي يقول: "الخلق كلهم عيال الله فأحب خلقه إليه أنفعهم لعياله". وحتى قبل ظهور الحركات الجديدة للدفاع عن البيئة نلاحظ أن الأمير عبد القادر الجزائري كان يقول بما معناه "الفيض الإلهي الذي يصل إلى ذبابة صغيرة هو ذاته الذي ينتشر في كل أنحاء الكون"[63].

وأما الباحث سيد حسين نصر فكان يقول إن هدف العلوم الإسلامية التقليدية هو "استدراج الإنسان إلى اكتشاف المبدأ الإلهي أو الله عن طريق التأمل في الكون وبديع صنعه"[64].

ينص القرآن أولا على تعددية من نمط كوني. بمعنى أنها تعددية تكون فيها ممالك الخلق المختلفة مرتبطة ببعضها البعض عن طريق تشكيل جماعة متكاملة من عبادة لله. يقول القرآن: ﴿تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ ۚ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ۗ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾[65]. وأما على الصعيد البشري فإن التعددية تصبح عرقية وثقافية. فالبشر ينقسمون إلى أعراق وتراثات لغوية ودينية وثقافية شتى. وقد اعترف الإسلام الأولي بذلك. ولكن ليس الإسلام المتأخر، إسلام عصر الانحطاط والجمود الفكري. جاء في القرآن الكريم أيضا: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً ۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ (118) إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ ۚ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ ۗ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾[66]. ويقول القرآن أيضا: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾[67].

وهناك التعددية اللغوية التي اعترف بها القرآن أيضا. يقول: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالِمِينَ﴾[68].
وبالطبع هناك الاعتراف بالتعددية الدينية. وهو أمر يهمنا جدا هنا.

الاعتراف بالتعددية الدينية: من النص إلى الممارسة العملية

لا ينقطع النقاش بين المفكرين المسلمين "المنفتحين" على الأديان الأخرى، المعتمدين على الآيات الداعية للانفتاح، ومفكرين مسلمين "منغلقين" معتمدين على الآيات الداعية إلى التشدد والعدوان على غير المسلمين. وهذه المناقشات ما انفكت تشغل المسلمين منذ أقدم العصور وحتى اليوم. وكل ذلك كان يحدث وفقا للأزمنة والأمكنة التي عاش فيها هؤلاء المفكرون. وبالتالي، كانت هناك دائما رؤيتان للعالم تتصارعان داخل تراث وتاريخ الإسلام. ولكنهما كانتا أحيانا تعكسان استراتيجيات سياسية صرفة... بمعنى أنه عندما تكون الظروف السياسية محبذة للانفتاح على الآخرين فإن المسلمين ينفتحون. وعندما تكون الظروف صعبة وغير مؤاتية فإنهم يتشددون. لنقل بالمختصر المفيد أن الرأي الذي فرض نفسه لدى المفسرين القدامى والجدد هو التالي: إن نصوص الإسلام المقدسة تعترف بالتعددية الدينية داخل الوحي. والقرآن هو الكتاب المقدس الوحيد الذي يرسخ كونية الوحي أو عالميته بواسطة لفظه الحرفي وحتى، يمكن القول، بحكم طبيعته بالذات. وبالتالي فأن يكون المرء مسلما يعني الاعتراف بصحة جميع الأديان التي أوحي بها قبل الإسلام. وعلى هذا النحو نجد أن الآية الثامنة والأربعين من سورة المائدة التي ستتوقف عندها لاحقا تقدم التعددية الدينية على أساس أنها تعبير عن الارادة الإلهية. ويعلق الباحث مارتن لينغز على ذلك قائلا: إننا لا نجد نظيرا لها في اليهودية ولا في المسيحية من حيث الانفتاح على الآخرين[69].

ولكن ينبغي الاعتراف بان الظروف الصراعية أو على الأقل ظروف المنافسات التي جرت بين الأديان والتي تورطت فيها أجيال المسلمين الأوائل قد خربت هذا الانفتاح القرآني أو أغلقته. ينبغي القول أن المفسرين "المنفتحين" يبدون أكثر موضوعية من الآخرين. وسواء أكانوا قدماء أم محدثين فإن عتادهم الفكري ومفاهيمهم أكثر غنى من "المنغلقين"، وبالتالي أقل إيديولوجية وتبجيلا. أما الروحانيون منهم فإنهم يضيفون شيئا آخر إلى هذا الانفتاح. إنهم يضيفون الإدراك التذوقي لغزارة المعنى في القرآن. وهي تجربة روحية كريمة، معطاءة، لا يمكن إلا أن تفتح النص المقدس على الآخر

وتقدمه للمشاطرة معه إذا جاز التعبير.

تجد كونية الإسلام أصلها في الفطرة. والمقصود بذلك أن كل كائن بشري يحمل في داخله بصمة الله أو دمغة الله سواء أكان واعيا بذلك أم لا. وهذه الكونية تجد جذورها أو مبرراتها الشرعية في علم النبوة الإسلامي. وهو يشكل عقيدة عظمى في الإسلام ومبلورة بشكل جيد. كما أنه منفتح على كل النبوّات والأديان السابقة. وتكمن هنا عظمة الإسلام وكرمه. جاء في القرآن: ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَىٰ نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِن بَعْدِهِ ۚ وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَىٰ وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ ۚ وَآتَيْنَا دَاوُودَ زَبُورًا (163) وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِن قَبْلُ وَرُسُلًا لَّمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ ۚ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾[70]. ثم يقول في آية أخرى: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولٌ ۖ فَإِذَا جَاءَ رَسُولُهُمْ قُضِيَ بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾[71]. وذكر النبي أنه ظهر على مر التاريخ مائة وأربعة وعشرون ألف نبي في تاريخ البشرية وكان هو آخرهم. ولكن القرآن لا يذكر الا سبعة وعشرين منهم. وبالتالي، ينبغي علينا أن نبحث عن آثار النبوة على مستوى البشرية بأسرها. من المعلوم أن الجامع الأزهر يشكل مرجعية كبرى بالنسبة للعالم السني. وقد أعلن مؤخرا مفكرون مسلمون تابعون له بان أوزيريس هو النبي إدريس، والفرعون إخناتون هو النبي أيوب. وهم يرون أيضا أن آلهة البانتيون المصري القديم التي تعد ما لا يقل عن ألفين وثمانمائة إلها ليست إلا عبارة عن أسماء الله الحسنى وصفاته... ولهذا السبب فإن بعض علماء الدين المسلمين يعتقدون أن بوذا نفسه يمكن دمجه داخل منظور الوحي القرآني. نقول ذلك وبخاصة أن القرآن يذكره على سبيل التلميح[72].

ظهر الإسلام في شبه الجزيرة العربية إبان القرن السابع الميلادي، وفي ذلك الوقت كانت التعددية الدينية تفرض نفسها على المسلمين عن طريق الحضور اليهودي والمسيحي بشكل خاص. فقد كانت مجموعات لا يستهان بها من المؤمنين بهذين الدينين التوحيديين تعيش في تلك المنطقة. ومعلوم أن النبي محمد حين وصل إلى المدينة خلق تحالف بين المسلمين، ثم بين المسلمين وغير المسلمين الموجودين في المنطقة: أي اليهود على وجه الخصوص. كان ينبغي عليه تأسيس "دولة - مدينة" تحمل مشروع الإسلام أو تضطلع به. كان الهدف هو تشكيل دولة ثيوقراطية تعددية يكون الحكم الضامن فيها

هو محمد نفسه. ينتج عن ذلك أن اعتراف الإسلام بالأديان الأخرى كان مُرفقا بهيمنته الضمنية عليها فيما يخص الصعيد السياسي على الأقل. وهذا ما نستخلصه بعد قراءة الدستور الأول في الإسلام: أي صحيفة المدينة. ومعلوم أنها كتبت في العام الأول أو الثاني للهجرة. وقد استخدمت فيها كلمة: أمة. وكانت تعني نسج علاقات تضامنية بين أعضاء التحالف، أي علاقات تتجاوز الانتماءات القبلية التي كانت سائدة في الجزيرة العربية وتمزق الناس إلى قبائل وعشائر وأفخاذ وبطون. كانت كلمة أمة بحسب صحيفة المدينة تعني أمة المؤمنين على اختلاف مشاربهم وأديانهم وقبائلهم. بمعنى آخر فانها كانت تشمل اليهود أيضا، بل كانوا يشكلون فيها العنصر الرئيس بعد المسلمين بالطبع[73]. نجد أصداء هذا الحدث التاريخي وسياقاته أو حيثياته في الآيتين القرآنيتين التاليتين: ﴿إِنَّ هَٰذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ (92) وَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُم بَيْنَهُمْ ۖ كُلٌّ إِلَيْنَا رَاجِعُونَ﴾[74].

ولكن الحرص على ترسيخ الإسلام في التاريخ الأرضي وانتصاره دفع بالنبي نفسه إلى إعطاء الأولوية للبعد السياسي وبالتالي للهيمنة: أي هيمنة الإسلام على ما عداه. وقد حدث أحيانا أن الوحي ناقضه بخصوص الانفتاح على الأديان الأخرى. نضرب على ذلك مثلا جوابه عندما سأله سلمان الفارسي عن مصير المزدكيين الأتقياء جدا الذين عرفهم في بلاد فارس قبل ظهور الإسلام. هل هم في الجنة أم في النار؟ فأجابه محمد بأنهم في سعير النار يصلون لهيبها. وعندئذ نزلت الآية الثانية والستين من سورة البقرة حيث تقول: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَىٰ وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾. والمزدكيون هم الصابئة. وبالتالي فالقرآن خالف النبي هنا. وبالطبع فإن الكلمة الأخيرة للقرآن. ونفس أسباب النزول هذه يقول المفسرون أنها تنطبق على الآية التاسعة والستين من سورة المائدة: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَىٰ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾.

هل ينطبق الشيء نفسه على الآيتين التاليتين من سورة البقرة واللتين تخلعان على مفهوم النجاة في الدار الآخرة منظورا أوسع مما سبق؟ لنستمع إليهما: ﴿وَقَالُوا لَن يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ ۗ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ ۗ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ

صَادِقِينَ (111) بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ للهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِندَ رَبِّهِ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (الآيتان 111 – 112). ينبغي العلم هنا أن تعبير ﴿أَسْلَمَ وَجْهَهُ للهِ﴾ لا يدل على أي دين بحد ذاته، وإنما هو يصف موقفا دينيا عاما كونيا ينطبق على الجميع: أي على كل من يؤمن بالله ويسلم النفس لمشيئته. وبالتالي فهو غير محصور بالإسلام فقط كما قد يتبادر إلى الذهن للوهلة الأولى. وهذا ما تتضمنه أيضا الآية المائة والثامنة والأربعون من سورة البقرة: ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا ۖ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ ۚ أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمُ اللهُ جَمِيعًا ۚ إِنَّ اللهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾.

اعتراف بعض الآيات القرآنية بمشروعية التعددية الدينية كان قد أزعج بعض المفسرين المسلمين فحاولوا نفيه أو التقليل منه. لكن لا يمكن إنكار أو نفي الحقيقة البدهية الساطعة. نضرب على ذلك مثلا الآية الثامنة والأربعين من سورة المائدة: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۖ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ ۚ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ وَلَوْ شَاءَ اللهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ ۖ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ ۚ إِلَى اللهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾. وفي سياق الآيات التي سبقت هذه الآية من الرابعة والأربعين إلى السادسة والأربعين نلاحظ أنها تصف التوراة والإنجيل "بالهداية" و"النور". تقول: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ ۚ...﴾ أو: ﴿وَقَفَّيْنَا عَلَىٰ آثَارِهِم بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَاةِ ۖ وَآتَيْنَاهُ الْإِنجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ...﴾ وبالتالي فبعد هذه الآيات ما عاد بإمكان المفسرين الأكثر انغلاقا وكرها للانفتاح إلا أن يعترفوا بمشروعية تعددية الأديان أو تنوع السبل المؤدية إلى النجاة في الدار الآخرة، بل وصل الأمر ببعض المفسرين المسلمين المعاصرين إلى حد الاستنتاج بانه يحق للإنسان أن يختار الطريق المؤدي إلى الله والذي يبدو له الأكثر ملاءمة. بمعنى آخر يحق له أن يختار الدين الذي يشاء وليس بالضرورة الإسلام[75].

أحيانا تكون الصياغة اللغوية للآيات أقل وضوحا وتتطلب بالتالي بذل الجهد لتفسيرها بشكل صحيح: أي تتطلب الاجتهاد بحسب المصطلح الإسلامي الكلاسيكي. انها تتطلب هذا الاجتهاد في التفسير إذا أردنا الا ننصاع بسهولة إلى الانغلاق والتعصب ضد الآخرين. وهذه هي حالة آيتين كانتا قد ذكرتا سابقا. ومعلوم ان تفسيرهما يشكل

رهانا أعظم داخل المناقشات الدائرة بين المسلمين:

أولا: الآية التالية: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ ۗ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِن بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ ۗ وَمَن يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ (آل عمران. 19). كلمة الدين في هذه الآية تعني بالنسبة للكثيرين من المفسرين المسلمين الانتماء إلى مبدأ وحدانية الله أيا تكن عقائدهم من يهود أو مسيحيين أو مسلمين. ومعلوم ان كل الأنبياء شددوا على هذا المبدأ الأساسي: أي وحدانية الله[76]. لكن بعض المفسرين ومن بينهم السوري ابن كثير (م. 1373) المقرب من العالم ابن تيمية (م. 1328) يحصر "الدين" هنا بذلك الوحي الذي نزل على محمد: أي بالإسلام فقط. وهكذا يقصي الأديان الأخرى التي تؤمن بمبدأ التوحيد الإلهي أيضا. إنه ينبذها ويستبعدها من رحمة الله. لكن المفسر العراقي المتأخر الألوسي (م. 1853) يختصر الآراء السابقة قائلا بأن كلمة "الإسلام" المستخدمة هنا في هذه الآية كلمة عامة تشمل المؤمنين غير المسلمين أيضا وليس فقط المسلمين[77]. وبالتالي فان كلمة الإسلام تعني **خضوع النفس إلى الله بكل ثقة واطمئنان وكذلك خضوعها إلى النظام الكوني المعني هنا، وليس الإسلام التاريخي** الذي امتزج بالتقلبات الخاصة بكل مغامرة بشرية على هذه الأرض. المقصود بالإسلام التاريخي الدين المحصور بطائفة المسلمين. نلاحظ أن عددا من المفسرين المسلمين الحديثين من أمثال فالزر رحمان، وحسن حنفي، ومحمد طالبي، وفريد إيساك، قد ساروا في هذا الاتجاه أو وافقوا على هذا الرأي.

ثانيا: الكلام نفسه يمكن أن يقال عن آية أخرى ويقضي على معناها الحصري الانغلاقي الرافض لتعددية الأديان. وهي الآية الخامسة والثمانون من سورة آل عمران التي تقول: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾. فقد رفض بعض المؤلفين المسلمين التفسير الطائفي لها والذي يحصر معنى الإسلام هنا بالدين الإسلامي فقط، وبالتالي يحصر الهداية والنجاة ومرضاة الله بهم دون سواهم. وقال هؤلاء المفسرون المنفتحون كي يدعموا وجهة نظرهم بأن الآية لا يمكن ان تُفهم خارج إطار السياق الواردة فيه: أي خارج إطار الآيتين 83 و 84. تقول الآيتان: ﴿أَفَغَيْرَ دِينِ اللَّهِ يَبْغُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ (83) قُلْ آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ عَلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ

وَالأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَالنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لاَ نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾. الآية الأولى تتحدث عن "دين الله" الذي تخضع له مخلوقات السماء والأرض. وهذا الدين الأساسي هو المقصود بالآية الخامسة والثمانين وليس الإسلام فقط. إنه سابق على الإسلام وأوسع من الإسلام التاريخي. ونلاحظ أن الآية المتوسطة بينهما، أي رقم 84، تدعم هذا التفسير الواسع المنفتح. لماذا؟ لأنها بعد أن عدت أسماء الأنبياء الذين تتابعوا في التاريخ قالت لنا بأنه لا ينبغي تفضيل أي واحد منهم على أنبياء الأديان الأخرى ﴿لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ﴾. هناك مشكلة تعترض هذا التفسير المنفتح وهي أن "أسباب النزول" تسير في اتجاه الانغلاق وتقول لنا بأنها أوحيت بعد أن ارتد عن الإسلام اثنا عشر رجلا مغادرين المدينة إلى مكة[78]. ولكن أحد كبار المفسرين الأوائل الإيراني محمد بن جرير الطبري (م. 923) يقول لنا أن المؤمنين غير المسلمين الموجودين هناك، بخاصة اليهود، وجدوا أنفسهم في هذا "الإسلام"، واعتبروا أنه يضمن لهم هم أيضا النجاة في الدار الآخرة إذا ما اتبعوا بصدق وإخلاص تراثهم الديني اليهودي[79]. فهم أيضا يسلمون النفس لله وبالتالي فهم "مسلمون" بالمعنى العام الواسع للكلمة لا بالمعنى الضيق. وإذا ما اتبعنا العديد من المفسرين القدماء والمحدثين، الصوفيين وغير الصوفيين، فإننا نجد أن الآية الخامسة والثمانين من سورة آل عمران تتخذ معناها الواسع المنفتح لا الضيق المنغلق. فكلمة إسلام الواردة فيها تدل على جميع المؤمنين بالله أيا تكن أديانهم والذين يسلمون أنفسهم له وليس على الدين الإسلامي فقط؛ **فالخاسرون المقصودون في الآية ليسوا أولئك الذين ينتمون إلى دين تاريخي آخر غير الإسلام، وانما أولئك الذين ينكرون أصولهم الروحية ومكانتهم كعباد لله في هذه الحياة الدنيا**[80]. هؤلاء هم فعلا الخاسرون في الدار الآخرة. هكذا نلاحظ أن معنى الآية يصبح مختلفا تماما، يصبح واسعا منفتحا على كل أديان التوحيد. ونحن نلتقي هنا مجددا بالمعنى الغزير لكلمة فطرة القرآنية. والسؤال المطروح هنا هو التالي: هل عدّد القرآن أسماء الأنبياء السابقين من أمثال نوح وإبراهيم ويعقوب وبقية الأنبياء المسلمين بغرض التذكرة؟ أم أنه فعل ذلك بالأحرى لأن كلمة إسلام تدل على الدين الطبيعي الأساسي للإنسان، أي دين الفطرة، وذلك قبل أن تعني الدين الذي جاء به محمد؟

هل ينسخ الإسلام الأديان السابقة عليه؟

عن التسامح

السؤال المطروح هنا هو التالي: بما أن الإسلام موجود بيننا، فهل يمكن للمؤمنين بالأديان الأخرى أن ينجوا بأرواحهم في الدار الآخرة إذا لم يعتنقوه؟ هكذا تلاحظون أن المسألة الحساسة المتعلقة بنسخ الأديان الأخرى السابقة على الإسلام تطرح نفسها علينا. بمعنى: هل ينسخها الإسلام أم لا؟ هل لا تزال صالحة بعده أم لا؟ نقول ذلك ونحن نعلم أن المسلمين يعتبرون الإسلام بمثابة الوحي النهائي والأخير ويعتبرون محمدا بمثابة خاتم الأنبياء والمرسلين. إنهم يعتبرون الإسلام بمثابة آخر رسالة إلهية وصلت للبشر. هذا هو الاعتقاد الإسلامي الأساسي. في الواقع أن جواب علماء المسلمين على هذا السؤال ليس واحدا على عكس ما نتوهم. إنهم منقسمون على أنفسهم بخصوص الموضوع[81]. فبعضهم يقول بأن الإسلام ينسخ كل ما سبقه أو يجبّ كل ما قبله من أديان وعقائد، والبعض الآخر لا يرى ذلك. بعض المفسرين قالوا بأن الآية الثانية والستين من سورة البقرة المتسامحة التي تعترف بالأديان الأخرى والتي تقول: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَىٰ وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ كانت قد نُسخت بواسطة الآية الخامسة والثمانين من سورة آل عمران والتي تقول: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾. لكننا رأينا سابقا أن معنى كلمة إسلام في هذه الآية الأخيرة يشمل جميع المؤمنين بالله الذين يسلمون أنفسهم لمشيئته وليس فقط أتباع محمد. إنه معنى آخر لكلمة إسلام، معنى أوسع بكثير. وهناك مفسرون آخرون كالطبري أو الشيعي الطبرسي (م. 1153) رفضوا فكرة تراجع الله عن وعده بالنجاة لأتباع الأديان الأخرى المذكورة في الآية 62 من سورة البقرة: وهم اليهود والمسيحيون والصابئون، فكيف يمكن أن يتراجع الله عن كلامه ويدينهم بعد أن كان قد اعترف بإيمانهم؟ وقال هؤلاء المفسرون بأن عملية النسخ لا يمكن أن تنطبق إلا على الأحكام الشرعية من (مأمورات ومحظورات). فهي بطبيعة الحال تختلف من سياق إلى آخر أو من عصر إلى آخر كي تتأقلم مع البيئة والظرف.

من المعلوم أن كل دين كان متمحورا حول نفسه إبان "العصور الوسطى". كان

هناك انغلاق على الذات ورفض للآخر. كل دين كان يزعم أنه هو وحده الصحيح وبقية الأديان خاطئة. هذا هو منظور العصور الوسطى. لكن حتى في تلك الفترة تجرأ بعض المفسرين أو المفكرين على الاعتراف بالطابع الكوني المؤسس لدينهم، بمعنى أنهم اعتبروه جزءا من الدين الكوني وليس كل الدين. لقد اعترفوا بمشروعية وجود أديان أخرى غيره، ومن أشهرهم ابن عربي. ففيما يخص الناسخ والمنسوخ كتب ما يلي: "والشرائع كلها أنوار وشرع محمد صلى الله عليه وسلم بين هذه الأنوار كنور الشمس بين أنوار الكواكب. فإذا ظهرت الشمس خفيت أنوار الكواكب واندرجت أنوارها في نور الشمس. فكان خفاؤها نظير ما نسخ من الشرائع بشرعه صلى الله عليه وسلم مع وجود أعيانها كما يتحقق وجود أنوار الكواكب. ولهذا ألزمنا في شرعنا العام أن نؤمن وجميع الرسل وجميع شرائعهم أنها على حق. فلم ترجع بالنسخ باطلا ذلك ظن الذين جهلوا"[82]. هكذا نلاحظ أنه يرفض مقولة أن الإسلام ينسخ الأديان الأخرى، بل ويدعونا للإيمان بجميع الأنبياء وجميع شرائعهم. في الواقع أن أديان الوحي متعددة لأن كل واحد منها تبلور من خلال علاقة خاصة مع الله[83]. هكذا نلاحظ أن الله أراد التعددية الدينية عن قصد؛ لو شاء لجعل الناس أمة واحدة ولكنه لم يشأ. وبالتالي فبموجب ذلك فإن مفهوم "النسخ" لا يمكن أن يبطل صلاحية الأديان السابقة على الإسلام، ولا يمكن أن ينكر عليها أنها قادرة على إيصال أتباعها إلى النجاة في الدار الآخرة إذا ما آمنوا بصدق وأخلصوا الأعمال والنيات. يقول الباحث رضا شاه - كاظمي بهذا الصدد ما يلي: "من الممكن جدا أن نمارس الإسلام ونحن نعتقد بكل إخلاص أنه الدين الأكثر اكتمالا لأنه يمثل الوحي الأحدث عهدا. هذا من جهة. أما من جهة أخرى فإنه يمكننا الاعتقاد بأن الأديان الأخرى حافظت على وظيفتها الإشراقية المضيئة وفعاليتها الروحية فيما يخص أتباعها. يمكننا الاعتقاد بصحة كلا الأمرين في آن معا. لا يوجد أي تناقض هنا بين المقولتين. أما فيما يخص معرفة إلى أي مدى حافظت على هذه الوظيفة وتلك الفعالية وعلى دورهما وبقائهما فهذا شيء يتوقف على تقييم كل واحد منا وحساسيته. وبالتالي فلا ينبغي أن نرفض الأديان الأخرى بناء على أحكام مسبقة"[84]. وضمن هذا الاتجاه نلاحظ أن عالم الإسلاميات التونسي عبد المجيد الشرفي يؤكد على ما يلي: "أبدا لم يقل القرآن بأن رسالة محمد تنسخ الرسالات أو الأديان السابقة عليه. إنما كان يعتبرها فقط بمثابة التصديق على هذه

الرسالات والهيمنة عليها. ولكن الهيمنة لا تعني النسخ أو الإلغاء"[85]. والواقع أن الإسلام بصفته خاتم الوحي السماوي فإن من واجبه أن يحمي مختلف أشكال الإيمان. هذا من الناحية المنطقية. وكان أول ايعاز أُعطى للمسلمين وسمح لهم بأن يخوضوا الحرب الدفاعية مرتبطا بالحفاظ على أمكنة العبادة بشكل عام وليس فقط عبادات المسلمين. تقول الآية: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا ۚ وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ (39) الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِم بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَن يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ ۗ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا ۗ وَلَيَنصُرَنَّ اللَّهُ مَن يَنصُرُهُ ۗ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾[86]. هذا المقطع القرآني يجعل من الدفاع عن الحرية الدينية القضية العليا التي تستحق أن نحمل السلاح من أجلها. بالتالي فإن هذا المقطع القرآني يتجاوز بأهميته وأبعاده السياق الإسلامي. وطبقا لأقوال المفسرين فإن المكيين كانوا يناوشون المسلمين الذي استقروا حديثا في المدينة ويعتدون عليهم. ولكن النبي كان ينتظر الأمر الإلهي كي ينزل إلى ساحة المعركة. وبداية الآية الطويلة التي ذكرناها آنفا لغرض آخر يمكن تفسيرها أيضا ضمن منظور الواجب الملقى على كاهل الإسلام من أجل حماية الأديان الأخرى السابقة عليه. لنستمع إليها مرة أخرى: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۖ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ ۚ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ ۖ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ ۚ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ (المائدة. 48).

إن هذا الحرص على حماية الآخرين ووضعهم تحت غطائه قد يبدو بسهولة كمشروع هيمنة للإسلام على ما عداه من الأديان. هذا من جهة. أما من جهة أخرى، فإنه يحق لنا أن نطرح هذا السؤال: هل طبق المسلمون المبادئ المثالية للإسلام؟ والجواب هو بالطبع لا. وذلك لسبب بسيط هو أن الإنسان في كل مكان، وليس فقط في عالم الإسلام، ضعيف أمام الإغراءات وليس معصوما. الناس ليسوا ملائكة. هناك دائما فرق بين النظرية والتطبيق، بين المثال والواقع. لكن هذه المبادئ القرآنية المثالية شكلت دون شك القاعدة الضرورية التي تأسست عليها الحصافة الدينية الناضجة التي تفتح على أبواب الكونية: أي على التسامح الذي ميز الإسلام الكلاسيكي في العصر الذهبي. وقد شهد على ذلك كثيرون من بينهم فلاسفة التنوير الأوروبي في القرن الثامن عشر وكذلك

العديد من المستشرقين على إثرهم[87]. كلهم أشادوا بعظمة الحضارة العربية الإسلامية في تلك العصور الزاهرة وانفتاحها.

هناك تسامح ناتج عن التعاليم القرآنية الخاصة "بالدين الأساسي" أو "الخالد الذي لا يتغير ولا يتبدل"، أي ما يدعوه القرآن: بالدين القيّم. وطبقا لهذا المنظور فإن جميع الأديان التاريخية المعروفة ناتجة عن هذا الدين القيم الذي لا اسم له غير ذلك. إنه يشمل جميع الأديان بما فيها الإسلام. وبالتالي فهم يعتقدون أن لجميع الأديان أصلا مشتركا. وهذا ما يدفع إلى التقارب والتسامح. وهناك تسامح آخر ناتج عن كلام النبي حيث يقول: "الأنبياء إخوة لعلاّت، أمهاتهم شتى، ودينهم واحد". وهناك قواعد متسامحة تنظم العلاقات بين المسلمين وغير المسلمين كهذه القاعدة مثلا: "لهم ما لنا، وعليهم ما علينا"[88]. لكن يظل صحيحا القول بأن المسلمين ينقسمون إلى معسكرين: الأول منفتح، والثاني منغلق. الأول ذو نزعة كونية متسامحة، والثاني ذو نزعة طائفية متعصبة ضد الآخرين. كل قسم منهما يجيش الآيات القرآنية التي تناسبه وتدعم موقفه. كلٌّ منهم يفسرها في الاتجاه الذي يناسبه. وهي آيات تبدو ظاهريا متناقضة فيما بينها، فبعضها يدعو للتسامح، وبعضها الآخر يدعو للتعصب[89]. وهذه الآيات عنيفة اللهجة ضد الآخرين هي التي تُستخدم حاليا من قبل كارهي الإسلام من غير المسلمين للتشنيع بهذا الدين ومحاربته وتشويه سمعته. وهؤلاء أناس لا يعبأون اطلاقا "بأسباب النزول" أو بالحيثيات والسياقات والظروف. أقصد أنهم لا يهتمون إطلاقا بموضعة الآيات ضمن سياقها التاريخي. كل ما يهمهم هو "البرهنة" على أن القرآن كتاب مليء بالعنف! يبدو لي أن الموقف السليم فيما يخص هذه النقطة الحساسة هو ذلك الذي تبناه محمد شريف فرجاني. يقول هذا الباحث:

"إن الآيات التي تدعو إلى التسامح واحترام حرية الاعتقاد أو عدم الاعتقاد ينبغي اعتبارها ذات صلاحية عامة وكونية. أما آيات "القتال" فهي مرتبطة بظروفها الخاصة في ذلك العصر"[90]. بمعنى أنها مرتبطة بسياقها التاريخي في القرن السابع الميلادي ولم تعد ملزمة لنا. وبالتالي فقيمتها نسبية لا مطلقة على عكس الأولى. أما بالنسبة للكثيرين من المتصوفة فإنهم يقولون ما يلي: لا ينبغي أن ننظر إلى كونية الوحي فقط من زاوية التسامح، وإنما من زاوية الوحدة المتعالية للأديان[91]. هكذا نلاحظ أن الباطنيين

يميلون إلى التسامح والاعتراف بالأديان الأخرى عموما. وهذا شيء منطقي. لماذا؟ لأنهم وحدهم يرون اللحمة المشتركة أو البنية الداخلية الواحدة التي تجمع بين كل الأديان. إنهم يعتقدون أن لها أصلا واحدا مشتركا. أما الظاهريون فهم عموما ينبذون الأديان الأخرى ولا يعترفون بها لأنهم مسجونون داخل حدود العقيدة الخاصة بهم دون غيرهم.

هذا وقد ساهمت عوامل وأحداث تاريخية سلبية عديدة في انغلاق المسلمين على هويتهم الضيقة أكثر فأكثر. (نذكر من بينها الحروب الصليبية، والانحطاط الاقتصادي والتجاري للعالم الإسلامي، ثم الاستعمار...). وبشكل أعم فإن تلك الصيرورة البطيئة والطويلة والمتواصلة لتكلس الثقافة الإسلامية وتحجرها ساهمت في هذا الجمود الفكري والانغلاق على الذات. كانت الأجيال الأولى من المسلمين عطشى للتنوع والتعددية والتعرف على الآخر والاحتكاك به والتفاعل معه والاستفادة منه، عطشى إلى استيعاب منجزات الحضارات الأخري وعلومها. أما فيما بعد فقد انغلق العالم الإسلامي على نفسه وأصبح "رفض" الآخر هو القاعدة لديه. وهو رفض يدل على نوع من الأزمة الفردية والجماعية المعاشة بحدة في المجتمعات المدعوة "إسلامية". والدليل على ذلك أن مجلس علماء الدين في إندونيسيا أصدر فتوى بتاريخ 27 يوليو 2005 تدين التعددية الدينية الموجودة في المجتمع الإندونيسي. وقد أدان المجلس المذكور الرأي القائل بأن كل الأديان تتساوى فيما بينها، وأن الحقيقة الدينية ليست مطلقة وإنما نسبية. وهذا الموقف السلبي من التسامح مفاجئ إذ يصدر هناك؛ فالمجتمع الإندونيسي كان من أكثر المجتمعات الإسلامية تسامحا. كان دائما تعدديا من الناحية الدينية والثقافية. وكانت هذه التعددية تشكل جزءا لا يتجزأ من هويته وكيانه. كان دائما يضطلع بها ويعترف. لكنه الآن أصبح يرفضها... وهذا يشكل تراجعا مؤسفا، لكنه ربما كان مرتبطا بالموجة الأصولية الحالية التي طغت على العالم الإسلامي ككل.

على هذا النحو حدث انغلاق مميت للفكر في أرض الإسلام، وأصبح القرآن، وبشكل أعم أخلاقية الإسلام، مستعبدين ومستخدمين كأداة لقراءات انغلاقية متشددة وتفسيرات متعصبة خارجة عن السياق التاريخي. إنها قراءات تجهل الفهم الذكي العميق للنص وتزيد من إحباط المسلمين وشعورهم بالمرارة أو نقمتهم على الآخرين. لقد استخدموا القرآن والأخلاقية العليا للإسلام بطريقة فظة، خشنة، تكفر

مثلا المؤمنين غير المسلمين. هكذا وصفوا بالكفار أتباع أديان التوحيد الأخرى كاليهود والمسيحيين. لكننا نعلم أن هذه الكلمة (أي الكفر) والتي تحتوي على كثافة معنوية ضخمة تدل بالدرجة الأولى على المكيين غير المؤمنين والمعادين للنبي، فعليهم أُطلقت كلمة الكفار. يضاف إلى ذلك أن المسلمين أفرطوا في الاستغلال الداخلي لهذه الكلمة: أقصد في تطبيقها على فئات إسلامية أخرى من أجل تسفيهها عقائديا والحط من قدرها وإيمانها... فلم يكتفوا بتكفير الأديان الأخرى، بل كفروا بعضهم بعضا أيضا. والواقع أنه سواء أكان المرء مسلما أم لا فإنه "يطمر" قليلا أو كثيرا إما الحقيقة وإما الإيمان. بالتالي فنحن جميعا بدرجات متفاوتة "عصاة" أو "كفار" تجاه النعمة الإلهية. إننا لا نعترف بها كما يجب. وهذا هو المعنى الإيتمولوجي الأصلي لكلمة كفر باللغة العربية[92]. إنه يعني الطمر والإخفاء. بعدئذ جاء المعنى الإلهي.

إن هذه المسألة، أي مسألة التكفير، حساسة جدا بالنسبة للإسلام كما بالنسبة لكل الأديان الأخرى. لكن عندما نريد أن نفهمها جيدا ينبغي أن نميز بين الخلفية العقائدية لها وبين تقلبات التاريخ وأحداثه الواقعية. على الرغم من كل تقلبات التاريخ يمكن القول بأن" القاعدة القرآنية استطاعت أن تفرض تسامحا مدهشا لا تتقيد به أنظمة اجتماعية - سياسية كثيرة حتى في يومنا هذا" كما يقول أحد الباحثين المعاصرين[93]. صحيح أنه حدثت مشاكل بين الطائفة الإسلامية الوليدة واليهود القاطنين في ضواحي المدينة. لكن هذا لم يمنع النبي والأجيال المسلمة التي تلته من احترام الدين اليهودي. وليس من قبيل الصدفة أن يلجأ يهود إسبانيا أفواجا أفواجا إلى بلدان السلطان العثماني الحاكم في اسطنبول. ومعلوم أنهم طردوا من إسبانيا كما المسلمين بعد استعادتها من قبل الكاثوليك عام 1492. بالتالي فكيف يمكن لأحد أئمة الجوامع أن يلعن كل اليهود زاعما بتسرع أنهم جميعا صهاينة متطرفين؟ هذا في حين أن النبي حذر من ذلك قائلا: "من آذى ذميا فقد آذاني، ومن آذاني كنت خصمه يوم القيامة".

مقولة نسخ الأديان السابقة بواسطة الإسلام مقولة لاغية عفى عليها الزمن من الناحية الدينية. وبدلا من أن يضيع المسلم المعاصر وقته فيها، عليه بالأحرى أن يركز اهتمامه على النسخ الداخلي: أي نسخ تصوراته الخاطئة وأوهامه القديمة، الجامدة، التي تمنعه من رؤية الحقيقة العليا الخالدة والمثولية المحايثة في آن معا، وكذلك الحقيقة المتجددة في كل لحظة.

يقول المستشرق الفرنسي لويس غارديه: إحدى مفاخر الإسلام هي أنه ليست له أي سلطة روحية عقائدية إلا القرآن[94]. صحيح أنه لا توجد سلطة دينية عليا في الإسلام أو سلطة عقائدية هرمية كما هو عليه الحال مع البابا بالنسبة للمسيحية الكاثوليكية. لا توجد سلطة عقائدية واحدة مأذونة تحدد للمسلمين العقيدة وتثبت تفسيرها مرة واحدة وإلى الابد. لماذا لا يوجد ذلك؟ لأنه توجد الأمة، أي جماعة المؤمنين المخولة في كليتها من قبل الله لاهوتيا وعقائديا[95]. وبالتالي فالأمة بمجملها هي ما يقابل الفاتيكان أو البابا بالنسبة للمسيحية. من المعلوم أن النبي وهو يحتضر لم يترك خلفه للأمة وصية توضح لها كيفية تنظيم الدائرة الدينية، وبالتالي السياسية في نهاية المطاف. كل ما فعله هو أنه لمح إلى أبي بكر الصديق كي يخلفه في إمامة الصلاة بالناس. والواقع أنه بصفته "خاتم الأنبياء"[96] لا يستطيع أن يفوض أحدا بالحلول محله. لا أحد يستطيع أن يشغل وظيفته أو مرتبته؛ فهو نبي وهم ليسوا أنبياء. وإذا كان الخلفاء الأربعة الأوائل قد اختيروا بناء على تقاهم وورعهم وهيبتهم الشخصية فإن أحدا منهم لم يقم بدور الزعيم الروحي أو الحبر الأعظم. كانوا بالأحرى "متدينين أكثر مما كانوا زعماء مفوضين"[97]. ثم انفجرت وحدة الأمة بشكل مبكر بخاصة بعد معركة صفين(657). فعلى إثرها انقسمت الأمة أبديا إلى ما سيصبح ثلاث فرق بالتدريج: السنة، والشيعة، والخوارج[98]. لقد أدت هذه الفتنة الكبرى بين المسلمين إلى حصول انفصال بين السلطة السياسية والسلطات الدينية أو الروحية. وهذا ما يجعل لاغيا محاولات الأصوليين الحاليين إقامة "دولة إسلامية". نستخلص من ذلك أنه لا يوجد أي "علاقة إلزامية أو جوهرية بين الدين والسياسة" في الإسلام على عكس الفكرة الشائعة في كل مكان. والغريب في الأمر هو أن هذه "الأخطاء الشائعة على أوسع نطاق وكأنها حقيقة راسخة يعتقد بها عدد كبير من المستشرقين الغربيين بالإضافة إلى المتشددين الأصولين في آن معا". وبالتالي فهم، ويا للغرابة، يلتقون حول هذه النقطة[99].

ما يهمنا هنا هو أنه بسبب عدم وجود طبقة رجال الدين[100] في الإسلام فان العلاقة الفردية المباشرة مع الله تفتح الطريق نحو عدة سيادات ومرجعيات خاصة بالسلطة الدينية. ولكن ذلك يحدث داخل أمة حاضنة ومحيطة بالفرد على الرغم من كل شيء.

فالمؤمن ليس معزولا داخل المجتمع، بل هو جزء لا يتجزأ من الأمة. وهذا الوضع ليس ثمرة الصدفة ولا نتيجة تسيّب أزلي خاص بالإسلام، إنما لأن التعددية الداخلية كما التعددية الخارجية ناتجة حتما عن إرادة النصوص المقدسة. وهنا يخطر على البال بشكل خاص حديث للنبي كان قد اتخذ عدة تنويعات حول نفس الموضوع. يقول الحديث: "اختلاف أمتي رحمة". وهذا ما يترك للمؤمنين هامشا من الحرية لفهم أمور دينهم وممارسته، بل حتى في حياة النبي كانت تحدث أحيانا خلافات بين الصحابة حول نقاط محددة. [101] وبشكل عام كان النبي يصدق عليها كلها بغية فتح مجال واسع من التأويل للأجيال القادمة. من هنا نتج هذا الحديث: "صحابتي كالنجوم بأيّهم اقتديتم اهتديتم." وبالتالي ف"اختلاف صحابتي لكم رحمة". وطبقا للنبي فإن هذه المرونة ناتجة عن الحقيقة التالية: أن أمة الإسلام لا تجتمع على خطأ. على هذا النحو تم تقديس أمة النبي. وبالتالي فقد أصبحت تمتلك ضمانة أخلاقية سوف تؤدي إلى ولادة المصدر الثالث للشرع: أي الإجماع. وهو مفهوم تعددي تعريفا لأن الإجماع لا يكون إلا بين أفراد مختلفين. إنه إجماع الصحابة أو علماء الدين حول نقطة معينة.

لقد حدث انقسام المسلمين إلى سنة وشيعة وخوارج بين القرنين السابع والثامن الميلادي بعد اندلاع عنف غير مسبوق بين هذه الفرق الثلاثة. ولكن كان لهذا الانقسام ميزة أيضاح الصورة كما يقال: أي الفرز السريع للمواقع داخل المشهد السياسي - الديني الإسلامي. ويمكن القول بشكل عام إنه بعد أن وقعت هذه الانقسامات قد أتاحت روح التسامح الداخلية التعايشَ لفرق عديدة داخل الإسلام. وهي فرق ذات أطروحات دينية متنوعة ومختلفة. بالتالي فقد جعلت الحدود الفاصلة بين الاعتقاد القويم المستقيم/ والهرطقة شديدة التموج والترجرج وعدم الوضوح. وقد ظهر بين القرنين التاسع والثاني عشر ما لا يقل عن مائة فرقة إسلامية: أي مائة نظام دينى. لا ريب في أن هذه الفرق المختلفة رفعت في وجه بعضها البعض سلاح التكفير والشرك بالوحدانية الإلهية واتباع البدعة أي التجديد المذموم. لكن العلماء الكبار من أمثال الغزالي كانوا دائما قد انتفضوا أو وقفوا ضد هذه الإدانات المتطرفة والمسرفة في لهجتها الحادة. كان أبو الحسن الأشعري (م. 935) هو مؤسس المذهب الأشعري الذي مازال سائد' حتى يومنا هذا في الإسلام السني. ويقال بأنه صرح لحظة موته بما يلي: "اشهدوا عليّ أني لا أكفّر أحدا من أهل القبلة، لأن الكل يشيرون إلى معبود واحد، وانما هذا كله اختلاف العبارات". وهناك حديث معزو إلى النبي يقول بأن الإسلام سوف ينقسم إلى ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار ما عدا واحدة هي الفرقة الناجية. في الواقع أن هذا الحديث لعب دورا سيئا جدا وأدى إلى تمييز بشع ومؤلم بين المسلمين. فقد زعمت كل فرقة أنها هي المعنية بكلام النبي، أي الفرقة الناجية، وبقية الفرق كافرة في النار... يقول لنا عالم الدين الإيراني فخر الدين الرازي (م. 1209) بكل هيبة علمية واقتدار إن هذا الحديث مزور أو موضوع وليس صحيحا، ليس إلا قناعا حاجبا لحديث آخر يتحدث عن "شعب الإيمان" ويقول: "الايمان بضع وستون شعبة والحياء شعبة من شعب الإيمان". والأهم من كل ذلك هو أن السيادات الدينية المأذونة تضع في المقدمة الحديث التالي الذي يخلع الطابع الإيجابي على منظورات الإيمان المتعددة والمختلفة. وهو الأكثر توافقا مع أخلاقية الرحمة التي كان يتميز بها النبي. يقول الحديث: "ستفترق أمتي على نيف وسبعين فرقة كلها في الجنة إلا واحدة، وهي الزنادقة".

نستنتج من كل ذلك أن الوصية المهيمنة في الإسلام الوسطى هي الابتعاد عن تكفير أي شخص يقول بأنه مسلم؛ فالله وحده الذي يحكم على النوايا والأعمال يوم القيامة. وقد حذر النبي المسلمين من التطرف في هذا الاتجاه التكفيري قائلا: "أيّما امرئ قال لأخيه يا كافر فقد باء بها أحدهما ان كان كما قال وإلا رجعت عليه". وهذا يعني أن الممارسة المستقيمة كانت تتغلب دائما على الاعتقاد الدوغمائي المستقيم. نقصد بذلك أن التقيد بممارسة الطقوس والشعائر التي يأمر بها الشرع كانت هي الأهم بالنسبة للمسلمين وليس ملاحقة الناس على اعتقادهم: هل هو مستقيم أم لا؟ صحيح أم لا؟ كان المهم أن يؤدي المسلم الطقوس المأمور بها وكفى. كان يمكن للمسلم أن يعيش داخليا بينه وبين نفسه ما يريد بشرط ألا يؤذي ذلك الاعتقاد المشترك للمؤمنين. وكان يمكن أن يُنظر إليك كمهرطق خارج على الاعتقاد المستقيم دون أن يكفروك بالضرورة. لا ريب في أن "عقلية محاكم التفتيش" الناتجة عن المصالح المشتركة بين السلطة والفقهاء قد أدانت بعضهم هنا أو هناك بخاصة ضد المتصوفة. لكن الإسلام - دينا وحضارة - لم يشهد شيئا يشبه أو يعادل محاكم التفتيش الكاثوليكية في العصور الوسطى[102]. إدانة الحلاج تمثل حالة خاصة لا يجوز تعميمها. إنها مرتبطة بعوامل معقدة جدا، ولا تدخل بالتالي في إطار القالب التبسيطي القائل: إنه الصوفي "الطيب" المضطهد من قبل الفقهاء "الأشرار"... وهناك موقف آخر شائع ينبغي تصحيحه حول التكفير. فالمعتزلة مارسوا التكفير ضد الآخرين إلى حد كبير على عكس ما نظن. نقول ذلك ونحن نعلم أن الباحثين في الغرب يقدمونهم عموما على أساس أنهم رواد العقلانية المستنيرة في مواجهة "التقليديين" الظلاميين[103]. الأمور أكثر تعقيدا مما نظن.

أدب الاختلاف

إن معنى الغيرية والقبول بالاختلاف وروح الانفتاح التي ترافق كل ذلك كانت خصائص قد تجلت إبان الفترة العباسية في بغداد بشكل خاص. والدليل على ذلك انعقاد مجالس المناظرات العامة بين مختلف ممثلي الفكر الديني. كانت هذه المناظرات تشهد نقاشات ساخنة بين ممثلي مختلف الفرق الإسلامية المتنافسة. وكل ذلك يتم في جو من الحرية الفكرية المدهشة، بل وكان يشارك فيها ممثلو الأديان الأخرى كاليهودية والمسيحية الذين يدخلون في صراعات شديدة مع المسلمين، بل وأحيانا كان يشارك فيها ممثلو الأديان غير المعترف بها من قبل الإسلام كالثنوية مثلا. المقصود بالثنوية هنا المانوية نسبة إلى ماني الفارسي صاحب عقيدة الصراع بين النور والظلام. وكان رجال السلطة أنفسهم ينظمون مجالس المناظرات هذه أو يشاركون فيها. فهل يمكن أن يقوم قادة العالم الإسلامي بذلك اليوم؟ هل يمكن أن يسمحوا بمناظرات علنية بين مختلف التيارات الفكرية والدينية؟ هل يمكن أن يثيروا كل هذا الغليان الثقافي؟... نشك في ذلك. وهذا أكبر دليل على مدى الجمود الفكري الذي أصاب العالم الإسلامي بالقياس إلى العصر الذهبي المجيد. حقا لقد كانت الشهية إلى النقاش عارمة جدا في ذلك الزمان إلى درجة أن المناظرة أصبحت نوعا أدبيا له نواميسه وقواعده. ينبغي أن نشيد هنا ببعض المثقفين الإيرانيين الذين ألهموا الثورة الإسلامية لكنهم ماتوا قبل أن يشهدوا مصيرها المحزن ويخيب أملهم بها. إننا نثني عليهم لأنهم كانوا قد أحيوا من جديد روح المناظرة الكلاسيكية هذه بعد أن كانت قد اختفت من العالم الإسلامي منذ زمن طويل. لقد اختفت طيلة عصور الانحطاط وحتى اليوم في معظم البلدان العربية والإسلامية. لكنها في إيران لم تختف إلا بعد الثورة الإسلامية. نضرب على ذلك مثلا المثقف الإيراني مرتضى مطهري (م. 1979) الذي لم يتردد في أن يقترح على إدارة كلية الشريعة في طهران فتح شعبة للدراسات الماركسية. واشترط أن يكون الأستاذ ماركسيا مقتنعا من أجل أن تكون المناقشة الخلافية معه ذات معنى[104]!

نلاحظ أن كتب الدين القديمة تستعرض لنا المواقف المتناقضة لمختلف علماء الفرق الإسلامية. لكن أفضل مثال على القبول بالتعددية نجده في كتاب الملل والنحل للشهرستاني (م. 1153)؛ فهذا المفكر الإيراني السني يعرض بكل حيادية وموضوعية

مدهشة بالنسبة لزمنه آراء مختلف الفرق الإسلامية بما فيها الأكثر هرطقة وزندقة، كما يستعرض الأفكار العقائدية لأتباع الأديان الأخرى: كالمسيحية واليهودية والمزدكية والمانوية والهندوسية والبوذية إلخ. هذا الكتاب الضخم الذي يستكشف مفهومي الهوية والاختلاف على ضوء الإسلام قد استُقبل بنوع من الاشتباه والحذر من قبل معاصري الشهرستاني[105].

المذهب الصوفي يعرض نفسه أيضا على أساس انه تعددي كما يعبر عن ذلك القول المأثور التالي: "السبل المؤدية إلى الله بعدد بني آدم". داخل النزعة الروحانية الإسلامية الوليدة ظهرت عدة حساسيات مختلفة وعبرت عن نفسها. نذكر من بينها مذهب "التراجع عن متع الحياة الدنيا" أي ما يدعى بالزهد الذي ظهر في سوريا أولا، ونذكر مذهب الملامة في منطقة إيران/ آسيا الوسطى. وذلك قبل أن يظهر التصوف في العراق ويفرض نفسه ويشمل أو يستوعب كل المذاهب الأخرى. ونجد أن تجارب الصوفيين الأوائل (أي الذين ظهروا في القرن التاسع وحتى بداية العاشر) يظهرون لنا تيارات عديدة وغنية من الحساسيات الصوفية. نذكر على سبيل المثال تيار البسطامي أو الحلاج الذي سوف يجسد النشوة الروحية. ونذكر تيار الجنيد الذي سوف يجسد المرونة ونفاذ البصيرة. أما تيار المحاسبي فسوف يجسد الرضى بالمصير والقبول بالقدر. هذا في حين أن تيار الترمذي سوف يجسد القداسة، إلخ... بل حتى داخل التصوف الناضج الذي أصبح بفضل ذلك التعبير الأعظم عن الروحانية الإسلامية السنية (بين القرنين التاسع والثاني عشر) فإن الفرد ظل محافظا على استقلاليته والحرية المطلقة التي تتميز بها الصوفية عادة وتتمسك. وقل الأمر ذاته عن الإطار الذي تتبلور داخله "طرق التدريب المساريّة الخاصة" أو الطرق الصوفية. هكذا تتم البرهنة على صحة الفكرة التي أطلقها احمد زروق (في القرن الخامس عشر) والتي تقول: "ولا يزال الصوفية بخير ما تنافروا فإذا اصطلحوا قلّ دينهم إذ لا يكون صلاحهم إلا مع إغضاء عن العيوب فإنه لا يخلو المرء من عيب، والله أعلم..."[106]

ولم ينتصر التيار الامتثالي التقليدي الأعمى في الصوفية أحيانا إلا بشكل متأخر في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. وهكذا قضى على ابتكارية التجربة الفردية الأولى أو طمسها. وشمل الانحطاط عندئذ، وكذلك التكلس والتحجر، الصوفية مثل غيرهم.

أما العلم الذي كرس الخلاف أو الاختلاف فعلا فهو علم الفقه. وقد وصل به الأمر إلى حد بلورة "مبادئ أخلاقية حقيقية تتحكم بالاختلاف أو تضبطه"[107]. ينطلق الفقه الإسلامي من الفكرة الأساسية التالية: أن الله هو المشرع الحقيقي الوحيد، وأن على الإنسان أن يحاول فهم إرادته ومقاصده من أجل تطبيقها عمليا وشرحها ونقلها إلى جماعة المؤمنين. لكن الإنسان بالضرورة لا يفهم من هذه الحقيقة الا أطيافا جزئية. بالتالي فإن الفقه هو عبارة عن "عملية أو صيرورة لا تنتهي أبدا". ويرى علم الفقه أن الانبياء وحدهم هم المعصومون من بين البشر. وينقل بهذا الصدد عن الإمام مالك بن أنس (م. 796) مؤسس المذهب المالكي قوله وهو يشير إلى قبر النبي: "كل يؤخذ من كلامه ويرد إلا صاحب هذا القبر"[108].

لقد وصل عدد المذاهب الإسلامية حتى تسعة عشر مذهبا في القرن الثامن. وفي هذه الحالة "الفوضوية" بامتياز لعب المنطق التقليصي الحصري دوره كيلا يبقى منها في نهاية المطاف إلا أربعة. وهي ذاتها المذاهب الفقهية التي لا تزال سائدة حتى يومنا هذا في العالم السني. إنها التالية: المذهب الحنفي، والمذهب الشافعي، والمذهب المالكي، والمذهب الحنبلي. علاوة على ذلك فإنهم بذلوا ما في وسعهم من جهد كي يقولوا بأن الاختلافات بين هذه المذاهب الأربعة لا تخص إلا النقاط الثانوية في الفقه والدين (أي الفروع). هذا في حين أن المناقشات الخلافية اللاهوتية كانت تصل غالبا إلى أسس العقيدة (أي الأصول). بل وحتى صوفي هام كأبي يزيد البسطامي نجده يصرح قائلا بان الاختلافات بين العلماء لا ينبغي ان تمس أصول عقيدة الوحدانية الإلهية (أي عقيدة التوحيد[109]). وهذا دليل على مدى حجم الخلافات التي كانت مشتعلة آنذاك. أيا يكن من أمر فان الأئمة الذين تُعزى لهم مسؤولية تأسيس هذه المذاهب الفقهية هم الذين أعطوا المثال والقدوة. فقد كان أبو حنيفة (م. 767) يقول: "رأينا صواب يحتمل الخطأ، ورأي غيرنا خطأ يحتمل الصواب"[110]. وهذا مثال رائع على التواضع في العلم. أما الامام الشافعي (م. 820) مؤسس مذهب إسلامي آخر فقد رسم في كتاباته الخطوط العريضة لتعددية مثرية لا يمكن أن تؤدي إلى الفتنة أو الانقسام. وأما الامام مالك فقد رفض أن يفرض الخليفة العباسي المنصور كتابه الموطأ ككتاب إجباري على الجميع في كل أرض الإسلام. وقد رد عليه في جوابه قائلا: "أصلح الله الأمير، إنّ أهل العراق لا يرضون علمنا، ولا يرونَ في عملهم رأيَنَا". أي أن الشعوب الإسلامية تعتمد آراء شتى طبقا للتعاليم التي

تلقتها في البداية. وكلها صالحة لأنها تمثل الجوانب المختلفة من الحقيقة. وبالتالي فينبغي أن نترك لكل واحد حرية اختيار مرجعياته دون أن نفرض عليه مسبقا رأينا أو فقهنا. لاحظ هنا أيضا مدى التواضع الجم واحترام الرأي الآخر. بل نجد أن الأئمة المؤسسين أنفسهم يطالبون بحقهم في التطور وتغيير الرأي طبقا للظروف والمعطيات والسياقات التاريخية. نضرب على ذلك مثلا عقيدة الشافعي أو مذهبه. فمعلوم أن هذا المذهب تبلور في العراق، لكنه تعرض لطفرات ومتغيرات كبيرة عندما سافر الإمام الشافعي إلى مصر واستقر فيها، مما دفعه إلى تعديل رسالته الشهيرة في بلاد الكنانة. وهذا دليل على أن الفكر يتأثر بالبيئة والوسط المحيط والمستجدات. والواقع أن أخلاقية الاختلاف في الرأي، أو حق الاختلاف، كانت تحدث داخل المذهب الواحد نفسه، فنجد مثلا أن التلامذة الكبار للائمة المؤسسين اتخذوا غالبا مواقف مختلفة عن أساتذتهم دون أن يعتبر الناس ذلك خيانة لهم. وابن رشد نفسه (م. 1198) الذي كان فقيها وقاضيا أيضا وليس فيلسوفا فحسب هو وريث هذا التراث الاختلافي التعددي. والدليل على ذلك أنه يستعرض لنا في كتابه بداية المجتهد لكل قضية مطروحة أسباب وطرائق الاختلاف عليها من قبل أسلافه العديدين.[111] وبالتالي فالتعددية كانت مشروعة في تلك العصور الأولى المبدعة للإسلام.

لكن الانحطاط البطيء والمتواصل للثقافة الإسلامية أثناء الفترة المتأخرة من تاريخ الإسلام قضى غالبا على هذا الانفتاح الفكري الجميل وتللك التعددية. ولا أعتقد أن ذلك يرجع إلى مشكلة أن "القطيعة الدينية" القديمة بين السنة والشيعة والخوارج الأباضيين بقيت غير مُتجاوزة حتى الآن كما يقول محمد أركون متشائما[112]، بل على العكس إلى هيمنة الدوغمائية الأشعرية على العالم السني. فهذه العقيدة الدينية أعطت بشكل استرجاعي الوهم بوجود عقيدة دينية واحدة متناغمة منذ بداية الإسلام. أما فيما يخص المذاهب الدينية فقد أدت في النهاية إلى نبذ بعضها بعضا إلى درجة أنه في بعض البلدان الإسلامية لا تستطيع ان تتزوج من امرأة إن لم تكن تنتمي إلى مذهبك! ومنذ القرن التاسع عشر نلاحظ أن الإصلاحيين من كافة الاتجاهات والمشارب، خصوص المتصوفة، قد أدانوا هذا التعصب المذهبي. عندئذ جرت محاولات للتقارب بين المذاهب وحققت بعض النجاح. وعلى هذا النحو أصبح مفتي مصر الكبير عندما ينظر في قضية ما كي يحلها فإنه يأخذ بعين الاعتبار ليس فقط المذاهب السنية الأربعة، بل المذهب الشيعي الجعفري أيضا.

في حالة الضعف والهشاشة الراهنة التي تعيشها الطائفة الإسلامية أو الأمة الإسلامية، وفي مواجهة ما يبدو لها كأنه عدوان خارجي عليها، فإن الكثيرين في العالم الإسلامي أصبحوا يطرحون شعار التوحيد التنميطي الذي يقضي على التعددية. لماذا؟ لانهم يعتبرون التعددية الدينية والثقافية ضعفا. نقول ذلك على الرغم من أن هذه التعددية كانت دائما قد ميزت الحضارة الإسلامية في عصور ازدهارها وهي تشكل جزءا لا يتجزأ من عبقريتها. هذه الإيديولوجيا المتزمتة السائدة حاليا تريد أن تتصور المُعاش الإسلامي وكأنه كل متكامل متراص أحادي الجانب لا علاقة له بتغير العقليات وتقلبات الظروف ومحن الأيام. هكذا نلاحظ أنهم يخلطون بين الوحدة والنمطية، وهما شيئان مختلفان بالطبع. الأولى إيجابية والثانية سلبية. الأولى مرتبطة بالروحاني، والثانية بالمادي. إن تجميد الظاهرة الإسلامية أو "تشييئها" على هذا النحو لهو أفضل طريقة لتفريغها من جوهرها الحيوي. وذلك لأن الإسلام يصبح عندئذ "لبوسا جاهزا" للهوية أو للعصبية الدينية والطائفية. هكذا تحدث أمام أعيننا نوع من العولمة الإسلامية التي تؤدي إلى تنميط الحياة الدينية والاجتماعية. فهل هذه العولمة أفضل يا ترى من العولمة الأميركية؟ يحق لنا أن نطرح هذا السؤال. هل وصلنا إلى ذلك العصر المظلم الذي تنبأ به نيتشه في كتابه: غسق الأصنام؟ وهو عصر تحيّد فيه المواقف النفسية نفسها بنفسها وتصبح متشابهة ونمطية. (113)

سابعا: النزعة الإنسانية الروحانية للإسلام

فى الوقت الراهن، تسمع صفارات إنذار "الفكر الأحادى" للإسلام المتشدد، والذى يطلق عليه الجهادى التكفيرى. وعلى الرغم من كون هذه الظاهرة تمثل أقلية في المجتمعات الإسلامية فإن وسائل الإعلام الغربية وبعض القيادات السياسية تضخم من شأنها ومن تواجدها الفعلي على أرض الواقع. وهكذا تقدم لها أكبر خدمة وتؤدي إلى تغذية "فكر أحادي الجانب" ذي نسخة غربية عن الإسلام... فالإسلام في رأي الغرب هو الأصولية الجهادية ولا شيء غيرها. ينبغي أن نناضل بذكاء وليس بغباء ضد هذه الأشكال من التطرف أو بالأحرى هذين الشكلين: أي التطرف الإسلاموي والتطرف الغربي. ولست الوحيد الذي يعتقد أنها لا تشكل إلا مرورا عابرا في تاريخ المجتمعات الإسلامية. لماذا أقول ذلك؟ لأنها، أي الأصولية الجهادية، ليست الا رد فعل على ظروف حضارية معينة. المادة الإسلامية الأساسية (أو التراث الإسلامي الكبير) ليست معنية بهذه الأزمة اللهم إلا بواسطة الاستغلال الانتهازي المأساوي لها من قبل الأصوليين. لماذا ليست معنية؟ لان هذه المادة الإسلامية ذاتها كانت قد شكلت الأرضية التي نشأت عليها النزعة الإنسانية للإسلام. يقول المفكر المصري محمد أحمد خلف الله إن "مشاكل المجتمعات الإسلامية المعاصرة هي قبل كل شيء مشاكل ثقافية. إنها ناتجة أساسا عن تصور خاطئ للرسالة القرآنية"[١١٩]. بمعنى آخر، الخطأ ليس فى الإسلام كدين كما يزعم الإعلام الغربي، بل فى الفهم المبتسر والخاطئ الذي تشيعه الحركات السلفية المتشددة عنه. فتراث الإسلام الكبير لا يمكن اختزاله إلى مجرد هذه الحركات البائسة فكريا وروحانيا وأخلاقيا.

اني أستخدم عن قصد مصطلح النزعة الإنسانية الروحانية لأنه يتيح لنا أن ندرك الفرق التناقضي بينه وبين النزعة الإنسانية الناتجة عن عصر النهضة الأوروبية. من المعلوم أن هذه النزعة الإنسانية الأوروبية كانت قد تشكلت كرد فعل على هيمنة الدين أو الكنيسة على النفوس والأرواح. وهي هيمنة كانت خانقة أحيانا. وهنا نكتشف شكلا آخر من رد الفعل المضاد لرد فعل الأصولية الإسلامية. فهذه الأصولية مضادة للحداثة وتشكل عودة إلى العصور الوسطى. أما رد فعل إنسانية عصر النهضة فقد كان مضادا لتدين القرون الوسطى ومشكلا للحداثة. لكنها، أي إنسانية عصر النهضة،

كانت تثبّت الإنسان وتنكر السماء. بمعنى أنها من شدة تركيزها على الإنسان واهتمامها به نسيت الله. أما النزعة الإنسانية الروحانية التي ندعو إليها فهي على العكس تضع الإنسان في مركز المشروع الإلهي. إنها تهتم بالله والإنسان في آن معا. بمعنى آخر، أنها لا تضع الإنسان في مركز المشروع الإنساني المقطوع عن التعالي الروحاني والذي ينظر إلى نفسه بكل غرور وتبجح وكأنه مكتف بذاته، ثم يصل في نهاية المطاف إلى العدمية المادية وتدمير الطبيعة. انظر ما يحدث حاليا في الغرب. وإذا كانت النزعة الإنسانية الروحانية تضع الإنسان في مرتبة أعلى من كل المخلوقات فذلك لأنه المخلوق الوحيد الذي يتعاطى علاقة متميزة مع الله. الإسلام يعتقد أن الإنسان لا شيء، أنه محض عدم لولا "الوجود" الذي يخلعه الكائن الإلهي الأعلى عليه. فالله هو وحده الحق الموجود الواقعي. إذا كان الإنسان واعيا بهذه العلاقة وإذا كان ينشطها ويقويها، فإن الله يقلده المرتبة التي يستحقها ويضعه في الدرجات العليا من التجليات الكونية. إنه يضعه فوق مرتبة الملائكة. يقول القرآن: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾[115]. وهنا بالضبط في هذا التناقض الكائن بين "العدمية الأنطولوجية" الواضحة للإنسان، وبين المشروع العظيم الذي يحققه الله من خلاله (أو ضده؟) يكمن سر مصير البشرية.

وحده "الإنسان الكامل" العالمي، أقصد الإنسان الذي تم تكوينه وفقا لنظام روحاني والذي يراه المسلمون مبدئيا في النبي، أقول وحده هذا الإنسان يكمل القدر النبيل للإنسان والذي كنا قد تحدثنا عنه آنفا. وهذا القدر النبيل يتمثل في شيء واحد: أن يكون خليفة الله على الأرض. كان المفكر الهندي - الباكستاني محمد إقبال (م. 1938) قد انتبه إلى التشابه الموجود بين الإنسان الكامل من جهة، وبين "الإنسان الخارق للعادة أو السوبرمان" لنيتشه من جهة أخرى. وهو مصطلح غير مفهوم في أوروبا غالبا وقد تعرض للاستخدام الإيديولوجي الضار من قبل النازية كما هو معروف. في الواقع أن الإنسان الكامل بحسب المفهوم الإسلامي يمثل الذروة الوسيطة بين المخلوقات الأخرى والله. والقرآن يحيي النموذج البشري ويدعو المؤمنين "للصلاة على النبي"[116]. إن اتباع النموذج النبوي، أي السنة النبوية، يتمثل في الواقع في التأثر بهذه الحالة المحمدية للتمام والكمال بقدر الإمكان وطبقا لطاقات كل مسلم وإمكاناته واستعداداته. ولكن فيما عدا ذلك فإن كل كائن بشري كان قد تلقى "الوديعة الإلهية" بالتشاطر مع الآخرين.

وبالتالي فهو قادر على "نيل رضى الله" إذا ما أراد وفعل ما ينبغي فعله. ويرى ابن عربي أن (الإنسانية) كلها تلقت من الله هبة تمثيله على الأرض بواسطة فضائل القداسة، والنبوة، والإمامة، والسلطة، إلخ. [117] بهذا المعنى فإن النزعة الإنسانية الإسلامية ارتيابية لأن جوهر الإنسان "لا يمكن أن يحاط به ولا أن تستنفد دراسته موضوعيا"[118]. نقصد بالارتيابية هنا أننا لا نستطيع ان نستنفد جوهر الإنسان مهما حاولنا، ذلك أنه يبقى دائما فيه سر يستعصي على الدراسة أو الكشف. وبالتالي فكلمة ارتيابية لا تخص النزعة الإنسانية ذاتها وليست سلبية هنا، إنما هي تخص الإنسان الذي حيرنا. وتزعم أنك جرم صغير وفيك انطوى العالم الأكبر. ونفس الشيء يقال عن الله. فهذه الكلمة تقال عن اللاهوت الذي يقارب الله انطلاقا مما ليس هو أكثر منه انطلاقا مما هو. انها مقاربة حذرة ارتيابية لأن معرفة الله تجل عن الخلق أو تستعصي على الخلق. وهذا ما يدعونه بالدين السلبي في علم الاديان المعاصرة: أي التحدث عما ليس هو الله.

ينبغي العلم بان النزعة الإنسانية الإسلامية تتجسد في أخلاق[119] تضع الإنسان أو الفرد في علاقة ديناميكية بين الحرية والمسؤولية، أو بين الحقوق والواجبات. كنت قد أثرت هذا الموضوع بما فيه الكفاية سابقا وبالتالي فيحق لي أن أختلف مع جان كلود غيبو حول هذه النقطة. فهو يقول بأن مفهوم الكونية أو أولوية الفرد خاصان فقط "بالميراث اليهودي - المسيحي[120]". وهذا ليس صحيحا فهما موجودان أيضا في التراث الإسلامي. (مصطلح الحضارة اليهودية - المسيحية أو التراث اليهودي - المسيحي مصطلح إيديولوجي في حد ذاته لأنه يخفي مكونات حضارية أخرى لأوروبا كالإسلام مثلا). لكن في كل الأحوال ينبغي أن نحدد بدقة سواء في حالة الإسلام كما في حالة اليهودية - المسيحية عن أي شيء نتحدث. هل نتحدث عن القيم التراثية المقدسة الأساسية، أم عن المسارات التاريخية للمجتمعات المتعلقة بهذه الرسالة أو تلك؟ من الواضح أن المسارات التاريخية انحرفت عن هذه القيم المثالية المقدسة. يعترف عبد النور بيدار من جهته للنزعة الإنسانية الغربية الحديثة بأنها في الفترة الأولى رسخت الكرامة الإنسانية[121]. لكنه فيما بعد يوجه لهذه الصيغة من النزعة الإنسانية نقدا راديكاليا يبدو لي مبررا. إنه ينتقدها لأنها وضعت الأنا البشرية في مركز العالم. وهي بذلك "قدمت للوجود البشري كله القاعدة الأكثر هشاشة". وقلبت بذلك حضارتنا في مهاوي اليأس والقلق والعدمية[122]. إن مشروع محمد أركون الهادف إلى بلورة نزعة إنسانية

إسلامية مرتكزة في نهاية المطاف على عقل التنوير يبدو لنا لهذا السبب شيئا ضروريا ولكنه غير كاف[123]. لماذا نقول بأنه غير كاف؟ لأن هذا "العقل" كشف عن جوانبه المؤذية الضارة، والضالة المنحرفة داخل التاريخ الأوروبي طيلة القرنين الماضيين. بالتالي فوحده العقل الموسع عن طريق العقل العُلوي أو الفوقي هو وحده القادر على تقديم حلول للمستقبل. سوف نعود إلى هذه النقطة الحاسمة لاحقا.

التجربة الإنسانية التي يجدها أركون متجسدة لدى التوحيدي[124] (م. 1203) ومسكويه[125] (م. 1030) لا يمكن أن نتصورها خارج الطابع الروحاني للأخلاق الإسلامية. قلت الطابع الروحاني ولم أقل الطابع العقائدي. الأخلاق الإسلامية تتحلى بميزة أنها شمولية؛ فهي تحاول تحقيق الانسجام بين مختلف مكونات الشخصية البشرية من الجانب الأكثر روحانية إلى الجانب الأكثر مادية. وكل ذلك عن طريق تحديد حقوق كل جانب وإشباع حاجياته. بالطبع، عقيدة التوحيد الإسلامية موجودة ضمنيا في كل ذلك. وذلك لأنها تخلع على هذه الشخصية تماسكا داخليا نتيجة "التراكمات" بالمعنى البوذي للكلمة، أي التراكمات التي نحن جميعا مشكلون منها. في مكان آخر من كتبه يلاحظ أركون وبحق أن "المعرفة الفلسفية (للإنسانيين المسلمين) كانت ذات اتجاه توحيدي. لماذا؟ لأن مشروع كل حكيم كان يكمن في تجاوز (الكثرة) التي تكتفي بها المعرفة الحسية السطحية الظاهرية كي ترتفع إلى مرتبة (الوحدة)[126]".

لنستمع إلى ما كان يقوله النبي لبعض أصحابه الذين كانوا يقسون على أنفسهم ويمارسون التقشف والزهد بشكل زائد عن الحد: "ان لنفسك عليك حقا، ولزوجك عليك حقا، ولأهلك عليك حقا، ولصحبك عليك حقا: فأعط لكل ذي حق حقه". ماذا نستنتج من هذا الكلام؟ نستنتج ان لكل درجة من درجات الكينونة حقها في الوجود والتمتع والازدهار. فالجسد له الحق في الإشباع الجنسي، والعقل له الحق في الإشباع الفكري، وقل الأمر ذاته عن البعد النفسي، والروحاني... وهذا الحق يمارس نفسه أيضا على الصعيد الأفقي الاجتماعي. وعندئذ يصبح مرفقا بتأدية الواجب تجاه الزوجة والأطفال والكائنات البشرية بشكل عام. وبشكل عام فإنه ينبغي على الإنسان أن يحافظ على حقوق العالم الطبيعي سواء أكان معدنيا أم نباتيا أم حيوانيا[127]. وينبغي أن يحافظ على الأرض ذاتها باعتبارها كائنا حيا. من هنا احترام البيئة والطبيعة في الإسلام. هذا

وقد انتفض ابن عربي بكل قوة ضد التصور الذي شكله الفلاسفة القدماء عن الإنسان الذي كانوا يرون فيه حيوانا مزودا بالعقل أو (حيوانا ناطقا) بحسب التعبير التقليدي. أما هو فكان يرى أن كل ممالك الخلق بدءا من المعادن هي حية ومزودة بالعقل أو قل (حية ناطقة). لماذا يقول ذلك؟ لأن القرآن نفسه يقول: ﴿تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ ۚ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ۗ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾ (سورة الإسراء. 44). وبالطبع فذلك الذي يسبح بحمده واع بكل هذا التسبيح الذي يرفعه إلى الله[128]. من هنا نتج علم البيئة والطبيعة في الإسلام، هذا العلم المهمل جدا والمنسي اليوم من قبل عموم المسلمين، ومن هنا كل ذلك الحرص على البيئة والدعوة للمحافظة عليها. بل إن هذا الاهتمام معدوم تماما اليوم إذا ما نظرنا إلى تصرفات الناس تجاه الطبيعة في البلدان المدعوة "إسلامية". لنذكّر هنا بهذا الحديث للنبي: "الخلق كلهم عيال الله، وأحبهم إليه أنفعهم لعياله".

إن هذه المقاربة الشمولية أو الدامجة لكل الجوانب لا علاقة لها إطلاقا بالنزعة التوتاليتارية، وذلك لانها تعترف بالتعددية الموجودة في عالم الإنسان والمجتمع والكون كله.

أخلاقيات الإسلام متأثرة ومجبولة على الطبيعة الأساسية للإنسان (أي الفطرة). وبالتالي فإن هذه الأخلاقية تندرج داخل إطار الأخلاق الكونية[129]. قاعدة هذه الأخلاقية الإسلامية تكمن في الشيء الأساسي التالي: احترام كل نوع من أنواع الحياة كما تشهد على ذلك الآية الشهيرة التالية: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا ۚ وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم بَعْدَ ذَٰلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ﴾[130](المائدة. 32). ونلاحظ أنه من وجهة نظر العلاقات بين الطوائف الدينية فإن الفقه الحنفي بشكل خاص كان منفتحا. فقد صدّق على المبدأ القائل بأن "دم المسيحي أو اليهودي أو الزرادشتي يعادل دم المسلم". وهذا المبدأ القائم على المساواة الكاملة لم يكن بدهيا ولا سهلا تبنيه بالنسبة للعصور القديمة. هذا من جهة. أما من جهة أخرى، يقر المذهب الحنفي بأنه يحق للمؤمنين التابعين لأديان "الشرك الوثنية" (كالهندوس، والبوذيين، إلخ) أن يحظوا بنفس الحماية من قبل الدولة الإسلامية. بمعنى

آخر فانه يحق لهم أن يحظوا بمكانة "الذمي" التي يحظى بها اليهود والمسيحيون. وسواء أكانت هذه الاخلاقية تبدو لنا قديمة بالية الآن، أم أنها لم تُطبق دائما على أرض الواقع من قبل المسلمين، فينبغي الاعتراف بأنه انوجد إحساس مبكر بحقوق الإنسان في الإسلام. كانت هناك بذور واعدة.

إذا ما نظرنا إلى كيفية معاملة الأسرى مثلا وجدنا أنها كانت نموذجية لدى النبي وصحابته. فمعلوم أنهم كانوا يقدمون لهم أحيانا طعامهم الشخصي وملابسهم. وكانت نساء النبي أنفسهن يداوين الجرحى منهم[131].

ونلاحظ عبر العصور والأزمان أن المسؤولين المسلمين الذين اتخذو النبي نموذجا يقتدى قد تصرفوا في هذا الاتجاه أوعلى هذا الأساس. نضرب على ذلك مثلا ما فعله القاضي أبو يوسف (م. 798) أحد مؤسسي المذهب الفقهي الحنفي؛ فقد وجه نداء إلى الخليفة هارون الرشيد كي يعامل الأسرى بالحسنى أي بشكل إنساني. وهو "نداء يمكن لأي جمعية حقوق إنسان حديثة أن تتبناه وتأخذه على عاتقها[132]". وضمن هذا المعنى أيضا نفهم المبادرة التي اتخذها الأمير عبد القادر الجزائري أثناء الحرب التي جرت بينه وبين الجيش الاستعماري الفرنسي؛ فقد دبج وصية أو قانونا يفرض فيه على جنوده الاحترام المطلق للأسرى الفرنسيين. وقد حدث ذلك قبل تأسيس اللجنة الدولية للصليب الأحمر عام 1864 بعدة عقود. ولم يكن الأمير يمارس آنذئذ نزعة إنسانية ملتوية أو متصنعة بل حقيقية. فقد كان الأسرى يأكلون من نفس طعامه الذي كانت تحضّره أمه شخصيا. هذا مثل من جملة أمثلة أخرى عديدة له. لكن هناك مثل آخر لا يقل أهمية إن لم يزد. فقد أنقذ آلاف المسيحيين أثناء الاضطرابات الطائفية الشهيرة التي وقعت في دمشق عام 1860. لقد تصدى للمتشددين المسلمين الهاجمين على أحياء المسيحيين وأوقفهم عند حدهم قبل أن يحدث ما لا تحمد عقباه. إن هذا الموقف التاريخي الشهير يجسد أكبر مثل على النزعة الأخلاقية والإنسانية العظمى للأمير. وعندما شكره الأمبراطور نابليون الثالث على ذلك رد عليه قائلا إنه لم يفعل إلا أن اتبع سنة النبي وواجبات التعاطف الإنساني مع الآخرين. والواقع أنه كان يشعر بالاحترام المطلق لجميع المخلوقات التي كان يعتبرها بمثابة "أشياء مقدسة من قبل الله[133]". وعلى هذا المستوى العميق والكبير من الوعي نلاحظ وجود توافق طبيعي بين الأخلاق الدينية

من جهة، وحقوق الإنسان الحديثة من جهة أخرى. ونجد أيضا توافقا بين الوحي من جهة، والعقل من جهة أخرى. إنه التوافق بين الدين والعقل، أو العلم والايمان.

هناك سمة أخرى عظمى للأخلاق الإسلامية تتمثل في البحث عن الوسطية. وهذا ما عبروا عنه عن طريق لسان النبي أو علي بن ابي طالب هذا بالاضافة إلى مختلف الأمثال السائرة والحكم المنتشرة في الثقافة العربية الإسلامية. وقد جعل مسكويه من هذا المبدأ الوسطي شعاره الفلسفي سائرا بذلك نحو تحقيق المثل الإسلامي الأعلى للعدالة. هذا في حين أن المسيحية تركز أكثر على البر والإحسان. كان الشعار الاخلاقي الذي طرحه مسكويه يتمثل في الابتعاد عن التطرف سواء في هذه الجهة أو تلك. هذا هو الشعار المطروح فيما يخص العقيدة أولا، ثم التطبيق العملي لها في السلوك ثانيا. صحيح أنه أثناء الأربعة عشر قرنا من التاريخ الإسلامي المعاش لم تستطع بعض التيارات والمذاهب التقيد بهذا المبدأ الوسطي المعتدل. هذا أقل ما يمكن أن يقال. أقول ذلك وأنا أفكر بالخوارج الأوائل، وبالشيعة، و"بالمتطرفين" (الغلاة). وهي التسمية التي خلعها عليهم الشيعة الإمامية أنفسهم. في نهاية الآية الثانية والثلاثين من سورة المائدة، التي استشهدنا بها آنفا، نجد أن القرآن يصف أولئك الذين لا يحترمون الحياة البشرية بأنهم "مسرفون"، و"مفسدون في الأرض". نفس الشيء يقال الآن في العربية الحديثة عن المتشددين الداعين للعنف والجهاديين المعاصرين، فهم أيضا يُدعون بالمتطرفين. وهو مصطلح سلبي جدا في نظر الأغلبية العظمى من المؤمنين أو المسلمين. وبالتالي فإن انقلاب القيم الذي نتابعه هنا لا يرتكبه إلا أفراد أو مجموعات مسرفة محصورة ومحددة تماما. إنه لا يشمل جميع المسلمين كما قد يتوهم بعضهم أو أكثرهم في الغرب.

في العصر الكلاسيكي للإسلام كانت النزعة الإنسانية متجلية لدى الأديب، أي بالمعنى الكلاسيكي: الرجل الذي يأخذ من كل علم بطرف، الأديب المزود بعقل نقدي والذي ينبغي أن تكون رأسه جميلة بقدر ما تكون مليئة بالمعلومات والمعارف كما يقول مونتيني. لكن بالطبع تبقى مرجعيته إسلامية دائما. وحتى أعمال الكاتب السوري المعري (م. 1058) نلاحظ أنها تنضح بالروح الدينية على الرغم من أنها تنتهك الحدود أحيانا وتصل تقريبا إلى حد الكفر؛ تنضح بروح دينية لكن مريرة ومعذبة بسبب المشهد المأساوي للوضع البشري. أما بالنسبة للتوحيدي المذكور آنفا فإن النزعة الإنسانية لديه

تتمثل في "تجسيد الروحاني في التاريخ"، وفي "إيقاظ الضمير البشري" وفي "جعل الروح تتحكم بالغرائز[134]" كما يقول عنه أحد الباحثين الفرنسيين المعاصرين. نستنتج من ذلك أن هذا المفكر كان يشعر بميول واضحة نحو الصوفية والروحانية.

من بين الفضائل الإنسانية المبجلة في الإسلام نذكر ذلك الفضول المعرفي تجاه ممالك الخلق لاستكشافها، وكذلك نعومة الروح، وحب الدعابة والفكاهة والظرف على طريقة الجاحظ مثلا (م. 869). ونذكر أيضا تعظيم الصداقة ورفع نشيد حماسي لها (التوحيدي، الصداقة والصديق). هذا بالإضافة إلى الاهتمام بالحب والعشق (انظر الأندلسي ابن حزم وكتابه: طوق الحمامة). كل هذه المؤلفات الراقية صادرة عن مفكرين وعلماء دين يعرضون وجهات نظرهم باسم الدين لا ضد قيمه! كان هناك فهم آخر للدين في ذلك الزمان الزاهر. لم يكن الفهم السائد عن الإسلام عابسا، مكفهرا، كما هو عليه الحال اليوم. وكان الانفتاح على الأديان الأخرى شيئا بدهيا وطبيعيا في ذلك العصر الذهبي المجيد من عمر الحضارة الإسلامية. فمثلا ابن حزم كان يقول بما معناه: "ضع ثقتك في الإنسان التقي حتى لو لم يكن يشاطرك دينك، واحذر الفاسق حتى لو كان من أبناء دينك". أما مسكويه فقد بلغ به الانفتاح الفكري على الأديان والثقافات غير الإسلامية إلى حد أنه دبج كتابا بعنوان: الحكمة الخالدة حيث يستعرض فيه حكم الشعوب القديمة السابقة على الإسلام كحكم الفرس والهند والروم إلخ. أما الأمير عبد القادر الجزائري فهو أقرب إلينا من حيث الزمان والمكان، إنه يتوجه بالخطاب إلى حداثتنا، إلى حياتنا اليومية، في النص التالي. فبعد أن وضع السلاح في وجه القوة العسكرية الفرنسية الضاربة كتب ما يلي: "الدين واحد كما قال الأنبياء واتفقوا عليه. ولم يختلفوا إلا على التفاصيل الصغيرة (...) لو استمع إليّ المسلمون والمسيحيون لأنهيت نزاعهم ولأصبحوا إخوة في الخارج والداخل (...). لو جاءني أحدهم من أجل التعرف على طريق الحقيقة لقدته إليها بدون تعب، ليس من أجل دفعه لاتباع أفكاري، بل فقط من أجل إظهار الحقيقة أمام عينيه، إلى درجة أنه سينبهر بها ولا يملك إلا أن يعترف بها"[135].

لو كانت هذه الشخصيات الكبيرة تعيش في عصرنا لقالت أنه لا يمكن أن نقود حياة روحية حقيقية دون أن نمتلك وعيا حادا بالتحديات المعاصرة التي تواجهنا،

ولكانت قد جيشت طاقاتها لمواجهتها وإنقاذ الإنسان مما يحيط به من مخاطر وتحديات. هي تحديات مرتبطة بتحويل العالم كله إلى سلعة تجارية تباع وتشترى دون أي قيمة أخرى، سواء روحية أو أخلاقية. هذا هو عصر العولمة المفرغة من أي حس أخلاقي أو ضمير إنساني. إنه تفريغ العالم من كل القيم ما عدا التبادلات التجارية والاستهلاكات المادية المحض. ومن هذه التحديات التي تواجهنا أيضا يمكن أن نذكر اختلال التوازن الكبير بين بلدان الشمال الغنية وبلدان الجنوب الفقيرة، وكذلك أزمة البيئة وتلويث الجو بشكل خطير، إلخ. ولا يمكننا بهذا الصدد أن ننكر أن بعض الأفراد الصالحين والجماعات المنفتحة في الساحة الإسلامية يشتغلون ويجهدون من أجل إعطاء الأخلاق الإسلامية تطبيقات عملية محسوسة.

هكذا نلاحظ تشكل هيئات تشريعية ومنظمات حقوقية دولية تبلور آراءها الأخلاقية تجاه قضايا البيوطيقا من وجهة نظر الإسلام. المقصود بالبيوطيقا هنا المسائل المتعلقة بأخلاقية أو عدم أخلاقية التجريب البيولوجي والطبي على الجسم البشري. هذا بالإضافة إلى التلاعب بالجينات الوراثية أو قضايا الاستنساخ وزرع الجنين في رحم غير رحم أمه وانتهاك أعز القيم كالأمومة والأبوة، والجراحة التجميلية وتحويل الجنس من مذكر إلى مؤنث أو بالعكس وسوى ذلك من المستجدات الشاذة والمفاجئة في عصرنا الراهن. وفي ذات الوقت هناك علماء طبيعة وفلاسفة يسلطون أضواء الإسلام على قضايا الساعة من أجل إيجاد حلول للأزمة البيئوية الخطيرة التي تهدد مصير البشرية حاليا[136]. إن إحدى الفوائد غير المتوقعة للعولمة الحالية هي أنها ستجبر المسلمين على أن يعيدوا بسرعة اكتشاف القيم الكونية للرسالة التي يؤمنون بها. فالمسلمون أو معظمهم هم أجهل الناس بالقيم الحقيقية لدينهم. أو قل إنهم يفهمونه عكس ما هو عليه: قلب القيم عاليها سافلها.

هوامش الفصل الأول:

(1) انظر الآية التالية: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ (الصافات. 53)

(2) A. Filali. Ansary: Reformer l'islam? Paris. La Decouverte. 2003. P. 39.

(3) R. Guenon: Le Regne de la quantite et les signes des temps. Paris. Gallimard. 1945 P. 263.

(4) A. Meddeb: La maladie de l'islam. Paris. Seuil. 2003, P. 135.

(5) من مقابلة أجراها رضا بنكيران مع أحمد بن بيلا.

(6) انظر ما سنقوله بهذا الصدد لاحقا. ص 65.

(7) S. Saleh: Reponse de l'islam aux defis de notre temps. Beyrouth. Arabelle. 1979. P. 102.

وانظر أيضا محمد الغزالي: التعصب والتسامح... منشورات دمشق، 2005. ص 77.

(8) المصدر السابق. ص 76.

(9) M. Talbi: Penseur libre en islam. Albin Michel. Paris. P. 158.

(10) G. Israel. A. Houziaux. K. Bentounes: Le Coran. Jesus et le judaisme. Desclee de Brouwer. Paris. P. 50.

(11) R. Guenon: Le Roi du Monde. Paris. 1958. P. 49.

(12) M. Arkoun: Ouverture sur L'islam. Paris. J. Grancher. 1989. P. 28.

(13) A. Bidar: L'islam sans soumission. Pour un existentialisme musulman. Paris. Albin Michel. 2008.

(14) انظر بهذا الصدد الآية التالية:

﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَا ۛ أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَافِلِينَ﴾ (الأعراف. 172)

(15) G. Gobillot: La Conception. ses interpretations et fonctions chez les penseurs musulmans. Le Caire. IFAO. 2000 P. 62.

(16) جاء في القرآن: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات. 56)

(17) القرآن. سورة الروم. 30.

(18) انظر رسالته في اللاهوت الصوفي المدعوة بكتاب المواقف. موقف رقم 304.

(19) والبهودية، للباحثين الثلاثة ج. اسرائيل، وأ. هوزيو، و. ك. بنتونيس. مصدر مذكور سابقا. ص 88 انظر كتاب: القرآن، ويسوع.

(20) انظر الآية التالية: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ (سورة فصلت. 53)

(21) ﴿وَيَا آدَمُ اسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ فَكُلَا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ (19) فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِن سَوْآتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَٰذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ (20) وَقَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ النَّاصِحِينَ﴾ (الأعراف. 19 – 21)

(22) ﴿فَتَلَقَّىٰ آدَمُ مِن رَّبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ ۚ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾ (البقرة. 37)

(23) انظر بهذا الصدد الفتوحات المكية لابن عربي. طبعة بيروت. تحقيق عفيفي. 1980. ص49

(24) ﴿قَالَ اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ ۖ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ (24) قَالَ فِيهَا تَحْيَوْنَ وَفِيهَا تَمُوتُونَ وَمِنْهَا تُخْرَجُونَ﴾ (الأعراف. 24 – 25)

(25) البقرة. 38

(26) انظر بشكل خاص الآية التالية: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة. 30)

(27) التنوير في إسقاط التدبير. ليون. منشورات ألف. 1997. ص70 انظر ابن عطا الله السكندري:

(28) Geoffroy: La sagesse des maitres soufis. Paris. Grasset. 1998. P 98 - 99.

(29) الأعراف. 24.

(30) سورة التين. 4 – 5.

(31) سورة التين الآية 6.

(32) انظر كتاب: حكم. مستغانم. 1986. ص 63.

(33) انظر الغزالي: المستصفى من علم الأصول. بيروت. 1981. ص 68.

(34) M. H. Kamali. cite par T. Ramadan: Islam: La reforme radicale. Ethique et liberation. Paris. presses du Chatelet. 2008. P 175.

(35) C. Chodkiewicz: "La Loi et la Voie" dans M. Chodkiewicz (dir.) Les illuminations de la Mecque. Paris. Sindbad. 1988. P 207.

(36) المائدة. 101.

(37) M. Chodkiewicz: Un ocean sans rivage. Paris. Seuil. 1992. P 79.

(38) انظر تفسير المنار. القاهرة. 1927 – 1934. الجزء الثالث. ص 328 مثلا.

(39) T. Oubrou. La sharia de minorite: "reflexions pour une integration legale de l'islam". dans F. Fregosi (dir). Lectures contemporaines du droit islamique. Strasbourg. P.U.S 2004 P. 227.

(40) A. Charfi: L'islam entre le message et l'histoire. Paris. Albin Michel. 2004. P. 90 - 91.

(41) انظر الآية الثانية والسبعين من سورة الأحزاب. إن أهمية هذه الآية تدفعنا إلى الاستشهاد بها كاملة:

﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ ۖ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾.

(42) انظر جلال الدين الرومي: مثنوي. الجزء الرابع. 2914.

3088 - 3087

(43) سورة المدثر. 38.

(44) سورة فصلت. 46.

(45) سورة لقمان. 33.

(46) انظر بشكل خاص الآية 286 من سورة البقرة: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۚ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ ۗ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا ۚ رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا ۚ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ ۖ وَاعْفُ عَنَّا وَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا ۚ أَنتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾.

(47) البقرة. 256.

(48) الكهف. 29.

(49) يونس. 99.

(50) M. Charfi: Islam et Liberte. Paris. Albin Michel. 1998 P. 73 - 74.

(51) المصدر السابق. ص74.

(52) انظر الكتاب التالي ل ن. جعفر: الحرية في الإسلام. مطبوعات القاهرة. 2002. ص 22.

(53) M. Chebel: L'Esclavage en islam. Un tabou bien garde. Paris. Fayard. 2007.

(54) E. Drewermann: Fonctionnaires de Dieu. Paris. Albin Michel. 1993.

(55) L. Gardet et C. Bouamarane: Panorama de la pensee islamique. Paris. Sindbad. 1984. P. 185.

(56) سورة الحديد. 4.

(57) انظر ابن عربي: الفتوحات المكية. بيروت. دار صادر. بدون تاريخ نشر. الجزء الرابع ص 211. ثم بالأخص: ص 229.

(58) A. Bidar: Un islam pour notre temps. Paris. Seuil. 2004. P. 52 et 67.

(59) O. Roy: Vers un islam europeen. Paris. Esprit. 1999. P. 81.

(60) انظر الآية السابعة من سورة الأعراف: ﴿وَاكْتُبْ لَنَا فِي هَٰذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ إِنَّا هُدْنَا إِلَيْكَ ۚ قَالَ عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاءُ ۖ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ ۚ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُم بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ﴾.

(61) انظر سورة الفاتحة: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾.

(62) انظر ابن عربي. الفتوحات المكية. مصدر مذكور سابقا. الجزء الثالث. ص 404.

(63) انظر كتاب المواقف. الموقف رقم 368.

(64) S. H. Nasr: Scienes et savoir en Islam. Paris. Sindbad. 1979. P 12.

(65) انظر سورة الإسراء. 44.

(66) سورة هود 118 – 119.

(67) سورة الحجرات. 13.

(68) سورة الروم. 22.

(69) Martin Lings: Qu'est-ce que le soufisme? Paris. Seuil. 1977 P. 25.

(70) سورة النساء. 163 – 164.

(71) سورة يونس. 47.

(72) E. Geoffroy: Initiation au soufisme. Paris. Fayard. 2003 P. 271 - 273.

Le soufisme. voie interieure de l'islam. Paris. Seuil. 2009.

(73) M. Hamidullah: Le prphete de l'islam. sa vie. son œuvre. Paris. Club francais du livre. 1959. P. 124 - 129

A. L. de Premare: Les fondations de l'islam. Entre ecriture et histoire. Paris. Seuil. 2002. P 89 - 88.

S. Stetie: Mahomet. Paris. Albin Michel. 2001. P. 135 - 137.

(74) سورة الأنبياء. 91 – 92.

(75) F. Esack: Quran. Liberation and Pluralism. Oxford. One world. 1997. P 170.

(76) نذكر بشكل خاص محمد بن جرير الطبري في كتابه: جامع البيان عن تأويل القرآن. منشورات بيروت. بدون تاريخ نشر. الجزء الثالث. ص 212. وكذلك ابن عربي في كتابه فصوص الحكم. مصدر مذكور سابقا. الجزء الأول. ص 94 – 95. وكذلك الكاشاني في كتابه: تفسير القرآن الكريم (معزو لابن عربي) منشورات بيروت. الجزء الأول. ص 174. وكذلك ابن عجيبة: البحر المديد في تفسير القرآن المجيد. منشورات بيروت. 2002. الجزء الأول. ص 300.

(77) انظر شهاب الدين محمود الألوسي: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني. الجزء الثاني. ص 107.

(78) المصدر السابق. ص 215.

(79) انظر الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن. مصدر مذكور سابقا. الجزء الثالث. ص 339.

(80) نذكر من بين المفسرين القدماء الكاشاني في: تفسير القرآن الكريم. مصدر مذكور سابقا. الجزء الأول. ص 199. ونذكر الألوسي في كتابه: روح المعاني. مصدر مذكور سابقا. الجزء الثاني. ص 216. وهناك أيضا ابن عجيبة في كتابه: البحر المديد في تفسير القرآن المجيد. مصدر مذكور سابقا. الجزء الأول. ص 343.

أما من بين المفسرين المعاصرين فنذكر اسم رشيد رضا في: تفسير المنار. مصدر مذكور سابقا. ونذكر الشيعي الطباطبائي في كتابه: الميزان في تفسير القرآن. ونذكر أخيرا فريد إيساك في كتابه: القرآن، التحرير والتعددية. مصدر مذكور سابقا. ص 163.

(81) E. Chaumont: "Abrogation" dans M. A. Amir - Moezzi (dir.). Dictionnaire du Coran. Paris. R. Laffont. 2007 P. 15.

(82) انظر ابن عربي. الفتوحات المكية. مصدر مذكور سابقا. الجزء الثالث. ص 153.

(83) المصدر السابق. الجزء الأول. ص 265.

(84) R. Shah-Kazemi: The Other in the Light of the One. The Universality of the QURAN AND THE INTERFAITH DIALOGUE; CAMBRIDGE, Islamic Texts Society. 2006. P 241.

(85) A. Charfi: L'Islam entre le message et l'histoire. Op. cit. P 50.

(86) سورة الحج. 39 – 40.

(87) I. Goldziher: Le Dogme et la loi dans l'islam (1920). Paris. L'Eclat et Geuthner. 2005. P 29 – 30.

A. Fattal: Le statut legal des non-musulmans en pays d'islam. Beyrouth. Imprimerie catholique. 1958.

Bernard Lewis: Le retour de l'islam. Paris. Gallimard. 1985. P 27.

Bernard Lewis: Juifs en terre d'islam. Paris. Calmann-Levy. 1986. P 71.

(88) وقد ذكّر محمد الغزالي بهذه القاعدة في كتابه: التعصب والتسامح. مصدر مذكور سابقا. ص 87. وقد كان هذا العالم الأزهري يعترف تماما بمرجعية التراث اليهودي – المسيحي للقرآن وتأثيرها عليه (انظر المصدر السابق. ص 86).

(89) M. C. Ferjani: Le politique et le religieux dans le champ islamique. Paris. Fayard. 2005. P 257 - 258.

(90) المصدر السابق. ص 259.

(91) E. Geoffroy: Initiation au soufisme. Op. cit. P273. sq (en poche: Le soufisme. Op. cit).

(92) انظر الآية عشرين من سورة الحديد حيث يمكن ترجمة كلمة الكفار الواردة فيها "بالمزارعين" الذين طمروا البذور في التراب 91.

وعلى هذ النحو راح الاشتقاق المعنوي يستخدم الكلمة بطريقة مجازية قائلا إن "الكفار هم أولئك الذين طمروا بذور الإيمان" كما يطمر المزارع بذور الحب في التراب. بمعنى آخر فان الكافر يخفي الإيمان بدلا من أن يظهره ويعترف به.

تقول الآية المذكورة: ﴿اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا وَفِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ﴾.

(93) M. Boisard: L'humanisme de l'islam. Paris. Albin Michel. 1979. P 199.

(94) L. Gardet: Les Hommes de l'islam. Paris. Hachettes. 1977. P 205.

(95) R. Alili: L'Eclosion de l'islam. Paris. Dervy. 2004. P. 121. 122.

(96) انظر سورة الأحزاب ص 40.

﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ ۗ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾

(97) انظر رشدي عليلي: انبثاق الإسلام. مصدر مذكور سابقا. ص 123.

(98) السنة هم الأغلبية الساحقة من المسلمين. وهم يقدمون أنفسهم على أساس أنهم (أهل السنة والجماعة). إنهم يرفضون التطرف سواء أكان دينيا أم سياسيا ويتبعون "الوسطية أو الخط الوسط". وبهذا المعنى فإنهم يزعمون أنهم يمثلون "العقيدة القويمة المستقيمة" في الإسلام، أي ما يدعى في المصطلح الأجنبي: بالأرثوذكسية. أما الشيعة فهم أنصار علي بن ابي طالب (شيعة علي). وهم يقولون بأن "الائمة" من ذرية علي هم وحدهم الحق في زعامة الأمة دينيا وسياسيا. أما الخوارج فما عادوا يشكلون أكثر من واحد بالمائة من عدد المسلمين. وقد دعوا بذلك لأنهم "خرجوا" من صفوف أنصار علي بن ابي طالب. وهم يقولون أنه يحق لأي مؤمن صالح بان يقود الأمة.

(99) انظر: عبد الوهاب المؤدب. مرض الإسلام. مصدر مذكور سابقا. ص 94.

(100) في الواقع أنه انعدام نظري فقط. ذلك ان طبقة الإكليروس أو رجال الدين والعلماء موجودة في الإسلام وفي كل بلد من البلدان. إنهم "حراس الشريعة".

(101) انظر بهذا الصدد مثلا كتاب الباحث: ن. جعفر: الحرية في الإسلام. مصدر مذكور سابقا. ص 79.

وانظر أيضا كتاب الباحث: م. ز. إبراهيم: الفروع الخلافية. القاهرة. 1995. الجزء الثاني. ص 41 – 42.

T. Ramadan: Muhammad. Vie du prophete. Paris. Presses du Chatelet. 2006. P 219.

(102) J. Van Ess: Premices de la theologie musulmane. Paris. Albin Michel. 2002 P 43 - 44.

(103) لاهوتية إسلامية ظهرت في القرن الثامن واختفت في القرن الثالث عشر بعد أن انتصرت عليها الفرقة السنية. وقد حاولت المعتزلة فرقة المعتزلة أن تزاوج بين منطق الفلسفة الإغريقية وعقلها من جهة، وبين العقائد الإسلامية من جهة أخرى. ولكن مبادئها اللاهوتية على الرغم من ذلك كانت متشددة جدا.

(104) Oumma. com.

M. Taher Bensaada: "La theologie islamique de la liberation".

(105) D. Gimaret et G. Monnot: Livre des religions et des sectes. Paris-Louvain. Peeters -Unesco. 1986.

(106) انظر أحمد زروق: قواعد التصوف. دمشق. 1968. ص 74.

(107) Taha Jabir Alwani: Islam. Conflit d'opinions. Paris. I. I. I. T. 1995.

(108) M. Talbi: Plaidoyer pour un islam moderne. Tunis. Le Fennec. 1996. P 65.

(109) انظر بهذا الصدد كتاب الهجويري: كشف المحجوب. طبعة بيروت. 1983. ص 403.

(110) انظر المرجع التالي للباحث م. ز. إبراهيم: الفروع الخلافية. مصدر مذكور سابقا. ص 23.

(111) انظر كتاب ابن رشد: بداية المجتهد. طبعة بيروت. 1995.

(112) M. Arkoun: Humanisme et islam. Paris. Vrin. 2005. P 240.

(113) انظر المرجع التالي للباحث ح. فيداوي: الإسلام. "استهلال لبداية ضائعة". مصدر مذكور سابقا. ص 13.

(114) انظر المرجع التالي للباحث عبده فيلالي الانصاري: هل ينبغي إصلاح الإسلام؟ مصدر مذكور سابقا. ص 31.

(115) سورة الإسراء. 70.

(116) انظر سورة الأحزاب. 56. ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ ۚ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾.

وانظر بهذا الصدد المرجع التالي للباحث ح. فيداوي: الإسلام. "استهلال لبداية ضائعة". مصدر مذكور سابقا. ص 35.

(117) انظر سعاد الحكيم. المعجم الصوفي. بيروت. 1981. ص 154.

(118) انظر: م. طالب. مقطع من مقالة لم تنشر بعد.

(119) (الاسم النوعي باللغة العربية هو صيغة الجمع: أخلاق أي "فضائل").

(120) J. C. Guillebaud: La refondation du monde. Paris. Seuil. 1999. P 221.

(121) انظر كتاب عبد النور بيدار: من أجل إسلام يليق بعصرنا. مصدر مذكور سابقا. ص 44.

(122) المصدر السابق. ص 83 - 84.

هذا وقد استعاد المؤلف نفس الفكرة في كتابه التالي: إسلام بلا خضوع. مصدر مذكور سابقا. ففيه يتحدث عن نزعات انسانية غربية "منهكة أو استنفدت طاقتها". (ص 73).

(123) انظر كتاب محمد أركون: النزعة الإنسانية والإسلام. مصدر مذكور سابقا. ص 11.

(124) مفكر من أصل فارسي يتحدث في مؤلفاته عن موضوعات متنوعة كالأخلاق، والفلسفة، والأدب.

(125) هو فيلسوف إيراني تتركز أعماله حول المسائل الأخلاقية. انظر بهذا الصدد محمد أركون في كتابه: النزعة الإنسانية والإسلام. مصدر مذكور سابقا. ص 24 - 25.

(126) M. Arkoun: Traite d'ethique. Damas. IFEAD. 1969. P. xv - xvI.

(127) M. H. Benkheira. C. Mayeur-Jaouen. J. Sublet: L'animal en islam. Paris. Les Indes savantes. 2005.

(128) انظر ابن عربي: الفتوحات المكية. مصدر مذكور سابقا. الجزء الأول. ص 147.

(129) M. A. Draz: La Morale du Coran (1951). Lyon. Tawhid. 2002.

S. Saleh: Reponse de l'islam aus defis de notre temps. Op. cit.

(130) طبقا لشريعة القصاص للنبي موسى فمن المسموح قتل المجرم. أما قتل الإنسان البريء فيعتبر بمثابة مجزرة حقيقية لا تغتفر.

(131) كتب الحديث النبوي وكذلك كتب الأخبار القديمة تقدم تفاصيل دقيقة عن هذه النقطة بالذات. ولكن يمكن للقارئ أيضا ان يستشير كتاب صبحي الصالح: رد الإسلام على تحديات عصرنا. مصدر مذكور سابقا. ص 138.

(132) H. Djait: La crise de la culture islamique. Paris. Fayard. 2004. P 104.

(133) Le Livre des haltes (Kitab al-mawaqif). Trad. M. Lagarde. Leyde. Brill. 2000. 1. P. 208.

(134) M. Berge: Pour un humanisme vecu: Abu Hayyan al-Tawhidi. Damas-Paris. I FEAD. 1979. P. 303.

(135) Lettre aux Français. Alger. ANEp. 2005. P. 69.

(136) Science-islam. net.

الفصل الثانى

"إصلاح" الإسلام
أم "ثورة فى المعنى"؟

أولا: إصلاح وروحانية

يقع كل دين على نقطة التقاطع بين البعد الروحاني"الرأسى"، والبعد الاجتماعي "الأفقي". وبهذا المعنى فهو "جسم" يندرج داخل الزمان والمكان ويتضمن "مجموعة نصية" من الخيارات الأخلاقية، والعقائد، والطقوس الشعائرية. وبما أن الدين يندرج داخل مناخ مكاني - زماني فإنه يخضع لتطور مستمر. وفى هذا الصدد يعتبر الفكر الإسلامي الكلاسيكي أنه ينبغي التمييز بين أصول الدين الثابتة، وبين الجوانب الثانوية، أي فروع الدين. وهذه يتغير فهمها وتطبيقها وفقا للتجربة البشرية والعصور التاريخية والبلدان المختلفة والمستجدات. والاجتهاد لا يحدث إلا فى هذا الإطار الأخير، أي بخصوص الفروع فقط لا الأصول. ومعلوم أن الاجتهاد في الفكر الإسلامي يعني "بذل الجهد من أجل تفسير معطيات الوحي أو نصوص الدين المقدسة". وستكون لنا عودة مطولة فى هذا الصدد. وعلى مر القرون طرأت مستجدات ومشاكل غير معروفة سابقا ضمن سياقات اجتماعية جديدة. ولكي يجدوا حلول لها، استخدم العلماء المسلمون أدوات منهجية من نوع: "الأخذ بعين الاعتبار المنفعة العامة". وهذا ما يدعى في المصطلح الإسلامي: بالمصلحة. أو قد يلجأون إلى تطبيق الرأي الشخصي: "أي البحث عن أفضل حل يخرج في حالة الضرورة عن القاعدة الفقهية المتبعة". وهذا ما يدعى بالاستحسان. وبشكل عام نلاحظ أن فكرة الإصلاح كانت، على الأقل نظريا، دائمة الحضور في الثقافة الإسلامية. وذلك بمقتضى آيات من نوع: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾[1]. لكن ينبغي الإدراك هنا أن أي إصلاح في الإسلام، صغيرا كان أم كبيرا، ليست له مرجعية عليا إلا في النصوص المقدسة: أي القرآن ثم السنة النبوية. لكن البعض يشككون بصحة نقل هذه الأحاديث أي السنة النبوية. بالتالي فهناك خلاف على الحديث ولكن ليس على القرآن.

وكما رأينا فإن "معجزة" الإسلام في القرون الأولى قد تعرضت إلى توقف وانحطاط ناتج عن استهلاك الزمن أو الإنهاك والتعب الناتجين عن مرور الزمن. وهو إنهاك يصيب كل شيء على هذه الأرض. ولذلك تموت الحضارات بعد طول صعود وشموخ بعد أن تكون قد تعبت وشاخت، ثم تولد مرة أخرى من جديد في مكان آخر. وهذه الصيرورة كان المسلمون الأوائل قد أرهصوا بها بشكل مبكر أو شعروا بأنها ستحدث.

أذكر من بين هؤلاء المفكرين الروحانيين الذين استشعروا مسبقا بالخطر المحدق بالحضارة الإسلامية السوري ابن تيمية (م. 1328)، والتونسي ابن خلدون (م. 1406). لكن الاستشعار بضرورة إصلاح الساحة الإسلامية المتحنطة والمتكلسة لم يتبلور إلا في نهاية القرن الثامن عشر. وكان الأمر يتعلق آنذاك بتخليص المعاش الإسلامي من تصرفات وتقاليد بعيدة جدا عن روح الإسلام الأولي، ثم إلقاء نظرة جديدة، منعشة، على الكتابات المقدسة. حدث هذا الإصلاح الديني أحيانا بشكل داخلي، أي داخل إطار المرجعية الإسلامية وحدها فقط. وهذه هي حالة الوهابية البدائية في الجزيرة العربية، ثم أيضا حالة "الصوفية الإصلاحية أو المجددة" التي ظهرت بين نهاية القرن الثامن عشر وبداية التاسع عشر. لكن في الغالب الأعم وبشكل متأخر في القرن التاسع عشر حدث الإصلاح كرد فعل على دخول النفوذ الأوروبي إلى الشرق وبشكل أخص دخول "عقل التنوير" الفرنسي. المضمون الديني لهذا الإصلاح يصعب تمييزه أحيانا، على هذا الصعيد، عن الجوانب الثقافية والقومية للنهضة العربية التي ظهرت في نفس الفترة. ونلاحظ بشكل عام أن علماء الدين المسلمين المحافظين رفضوا الحداثة التي تحملها الهيمنة الأوروبية معها. لكن بعض المفكرين الآخرين كان لهم موقف مختلف، فقد شعروا بأنه يوجد هنا رهان بل وحتى فرصة سانحة عظمى للتطور نحو الأفضل، ولذلك دعوا إلى الانفتاح على الحضارة الأوروبية، وقالوا بما معناه: أن الإسلام يتوافق تماما مع "العقل" و"العلم" المزدهرين في الغرب. لكن الأخذ بهما لا ينبغي أن يجعل المسلمين يفقدون روحهم وخصوصيتهم وأصالتهم. على العكس ينبغي عليهم أن يعودوا إلى القيم الإسلامية الخالصة من أجل الاستيعاب الأفضل للحداثة، أو من أجل مقارعتها ومقاومتها. هناك وجهتا نظر حول الموضوع. هكذا نلاحظ مثلا أن الأمير عبد القادر الجزائري في الوقت الذي رافق فيه التقدم التكنولوجي نبه صانعيه الأوروبيين إلى إطباق "السماء" قريبا عليهم. والمقصود بذلك غضب الله عليهم لأنهم نسوا الله والدين وتغطرسوا أكثر من اللازم بعد أن حققوا كل هذه النجاحات الصارخة في مجال العلم والتكنولوجيا.

تجسد مشروع الإصلاح الديني في النصف الثاني من القرن التاسع عشر عن طريق اتخاذ الاسم العربي: الإصلاح. وكان مرتعه الأول مصر حيث ظهرت شخصيات إصلاحية كبرى من نوع جمال الدين الأفغاني (م. 1897)، ومحمد عبده (م. 1905).

هذا بالإضافة إلى سيد أحمد خان (م. 1898) وتلامذته في الهند. وقد تبعهم قريبا آخرون عديدون كمحمد إقبال، ومحمد أحمد خلف الله. كلهم دعوا إلى إعادة اكتشاف "العقل الإسلامي" الأولي، الطليعي، الفاتح والمقدام. فالإسلام في تصور هؤلاء المصلحين الكبار جاء لتحرير الإنسان عن طريق العقل. وهنا يكمن معنى ختام النبوة ونهاية الوحي. فالوحي الأخير، أي الوحي المحمدي، كان يعني التوصل إلى اكتمال الجنس البشري ونضجه. وبمقتضى ذلك أصبح كل فرد حرا ومسؤولا أمام الله. فالإسلام جعل البشرية تنتقل من عهد الأسطورة إلى عهد العقل، ومن مرحلة المعجزة الخارقة للعادة إلى مرحلة التفكير العلمي العقلاني. عندئذ أصبح ممكنا بالنسبة لهم أن يقدموا الإسلام على أساس أنه "الدين الطبيعي" أي العقلاني للبشرية. وربما كان هو بالفعل "دين الخروج من الدين"[2] أكثر من المسيحية بحسب مصطلح مارسيل غوشيه: أي الدين الذي يسمح بالتطور والتقدم والتحرر من قيود الدين لاهوت القرون الوسطى[*]. فهو أكثر عقلانية من المسيحية ومن كل الأديان الأخرى في نظرهم. إنه الأقرب إلى العقل والمنطق وإن كان يبدو الآن عكس ذلك بسبب سيطرة التيار الظلامي المتزمت عليه. الإسلام يبدو الآن دينا لاعقلانيا بل ومتخلفا بسبب هذه الحركات ولكنه في الواقع كان الدين المستنير الذي رافق تشكل حضارة عقلانية راقية إبان العصر الذهبي.

لكن الخروج من الدين في نسخته الإسلامية لن ترافقه تلك الخيبة العارمة التي شهدتها أوروبا بشكل درامي عندما "خرجت" من المسيحية في القرن التاسع عشر[3]. فقد حدث فراغ معنوي وروحاني كبير في الغرب بعد انحسار المسيحية. لكن العالم العربي أو الإسلامي لن يضحي بالقيم الروحانية والأخلاقية بعد استيعاب الحداثة على عكس ما فعل الغرب. لن يضحي بالروحانيات لحساب الماديات. والواقع أن اللجوء

(*) أما بالنسبة للمفكر مارسيل غوشيه فنلاحظ أنه يحلل في كتابيه: خيبة العالم من جهة، ثم الدين داخل الديمقراطية من جهة أخرى، تلك الصيرورة التي أدت إلى "الخروج من الدين" من خلال تطبيقها على المسيحية الغربية. ولكن هذه الصيرورة لا تعني إطلاقا "الخروج من كل اعتقاد ديني" وإنما تعني الخروج من عالم يلعب فيه الدين دور الهيكل الجامع للناس، ويتحكم بصيغة النظام السياسي للمجتمعات ويحدد الرابطة الاجتماعية بين البشر. وهذا الخروج يعني تحرر المجتمع المدني من هيمنة السلطات الكهنوتية الدينية. بمعنى آخر فان عبارة "الخروج من الدين" تعني فصل الدين عن السياسة أو تخليص الدين من براثن رجال الدين وليس القضاء على الدين كبعد روحاني أو اعتقاد إيماني حر. انظر للمزيد من التوسع:

M. Gauchet: Le desenchantement du monde. Gallimard. Paris. 1985
La religion dans la democratie. Gallimard. Paris. 1998

إلى العقل لدى المصلحين الكبار من أمثال جمال الدين الافغاني ومحمد عبده ومحمد إقبال لم يتم على حساب المقاربة الروحانية للعالم والدين. فقد فعلوا ما فعلوه وهم مطلعون على ذلك النقد الذي وجهه كانط في أوروبا للعقل عن طريق حصر نطاق صلاحياته وتبيان الحدود التي يتوقف عندها. ومعلوم أنه قال عبارته الشهيرة: حيث تنتهي حدود العقل تبدأ حدود الإيمان. وبالتالي فقد احتفظ للدين بمكانته ولم يلغه على الرغم من عقلانيته وإيمانه المطلق بعلم نيوتن الفيزيائي الرياضي. صحيح أن هؤلاء المصلحين الإسلاميين كانوا يدينون التصوف الشعبي والظاهرة المرابطية المتمثلة بعبادة أضرحة الأولياء الصالحين والتعلق بالخرافات والخزعبلات، وهو ما يدعى بالدين الشعبي، لكنهم كانوا أيضا يضعون المثال الروحاني الأعلى فوق كل شيء. لقد حدث ذلك إلى درجة أن بعضهم قال بأن الحركة التي دشنوها لم تكن ذات استلهام سلفي وإنما بالأحرى صوفي وفلسفي[4]. وكلمة فلسفي هنا تحيل إلى الفلسفة العربية ذات الاستلهام اليوناني. والأفغاني يصدم رجال الدين المسلمين المعاصرين بشروحاته وتعليقاته على نصوص الفلسفة الصوفية الجريئة[5]. ومعلوم أن محمد عبده ظل طيلة حياته ملتحقا بالطريقة الشاذلية. أما محمد إقبال فقد ظل من جهته تلميذا عبر القرون لجلال الدين الرومي والطريقة القادرية[6]. يقول محمد إقبال ما معناه: إن هذه الفكرة (أي إعادة الاعتبار للعقل) لا تعني أن التجربة الصوفية، التي لا تختلف نوعيا عن تجربة النبي، قد انتهت الآن من الوجود كظاهرة حيوية وأساسية. فالعقل لا ينفي العاطفة والروحانيات إذا ما فهمناه على وجهه الصحيح. في الواقع أن القرآن يعتبر الأنفس والآفاق، أي الذات والعالم، بمثابة مصدرين من مصادر المعرفة[7]. فالله يكشف عن آياته في التجربة الداخلية كما الخارجية للإنسان... وبالتالي فلا يجوز الاعتقاد بأن فكرة الفناء والمحدودية ينبغي أن تُفهم على أساس أن الحياة موجهة في نهاية المطاف لإحلال العقل محل العاطفة وطمسها تماما[8]. بمعنى أن الروحانيات لن تموت بعد انتصار العقل.

اعترف أغلب المفكرين الإصلاحيين المسلمين في القرن العشرين بأنهم يدينون للصوفية أيا كان مصير أفكارهم وأطروحاتهم لاحقا تجاهها سلبا أو إيجابا. والواقع أنهم كانوا غالبا متعلقين شخصيا بالصوفية. فبالإضافة إلى محمد عبده ومحمد إقبال ينبغي أن نذكر حسن البنا الذي كانت حركته في البداية ذات توجه صوفي بل وحتى ذات نسيج طرقي (بل ووصل الأمر بحسن البنا إلى حد الحلم أو الأمل بأن يتبنى الأزهر تحالفا بين

القوة الروحية للصوفيين والحركية السياسية للإخوان الأصوليين). أما المفكر الهندي سيد أحمد خان والباكستاني المودودي فقد اعترفا بمديونيتهما تجاه أحد شيوخ الطريقة النقشبندية: أحمد سرهندي (م. 1624). ويمكن أن نذكر أسماء أخرى كالتركي سعيد نرسي وتلميذه أو خلفه الأساسي فتح الله غولين، والمغربي عبد السلام ياسين، وفالزر رحمان وعبد الكريم سورش المتأثرين كليهما بالفلسفة الصوفية لملا صدر الشيرازي (م. 1640). ويمكن أن نذكر أيضا اسم سعيد حوا الذي كان في آن معا مسؤولا عن الطريقة الصوفية النقشبندية وزعيم حركة الإخوان المسلمين السوريين. ومعلوم أنه حاول تنشيط "الأوساط السلفية الصوفية". صحيح أن بعضهم لم يستخلصوا كل النتائج والانعكاسات الروحانية والأخلاقية التي يفترضها الوعي الصوفي، وصحيح أنهم انشغلوا بالإيديولوجيا والسياسة أكثر من اللازم. لكن هذه الظاهرة، أي ظاهرة تعلقهم بالصوفية، تستحق التنويه.

تناقضات الحركة الإصلاحية الإسلامية

على الرغم من كل ما قلناه عن مزاياها فإن الحركة الاصلاحية الإسلامية للقرن العشرين ارتكبت خطيئتين بطريقتين متناقضتين:

أولا: أهملت أحيانا البعد الداخلي والأساسي للإصلاح الديني بالمعنى الذي تتضمنه هذه الكلمة في اللغة الإسلامية أو العربية. تتضمن كلمة إصلاح العربية عدة معان: "كالتحسين"، و"إعادة الشخص أو الشيء إلى حالته الأصلية الصحية والصحيحة"، أو "العمل من أجل الخير"، أو "التوجه نجو الفضيلة". وكل هذه المعاني تتوجه نحو الكينونة العميقة للفرد قبل أن تخص ممارساته أو عمله في المجتمع. الجذر اللغوي العاري للكلمة مؤلف من ثلاثة حروف هي (ص.ل.ح) ويعني أن يكون الشيء في أفضل حالة، من ناحية الصحة مثلا. وعدا ذلك فالكلمة تعني أن تكون "فاضلا"، "تقيا"، بل وحتى "قديسا أو وليا صالحا". وكما يحدث غالبا في اللغات السامية فالمعنى الثاني يعبر على الصعيد التجريدي الروحاني عن نفس الفكرة التي يعبر عنها المعنى الأول على الصعيد المادي. في الفرنسية هناك كلمة تعبر عن هذين المعنيين في آن معا هي كلمة: (integrité).

ولكن إذا كان الأفغاني ومحمد عبده بشكل خاص قد اندمجا كليا في هذه الديناميكية الروحانية للإصلاح، فإن رشيد رضا (م. 1935) قد أوقف هذه الديناميكية وقضى عليها. ومعلوم أنهم قدموه لنا على أساس أنه وريث محمد عبده في حين أنه بتر فكر أستاذه وشوهه عن طريق حذف بعده الروحاني والتنكر "للعقل" المنفتح الذي ولّده عبده في آن معا. لقد جمّد رشيد رضا الانطلاقة الإصلاحية الرائعة للأفغاني وعبده واتجه نحو سلفية رجعية "محافظة"[9]، "ماضوية"[10]، متحالفة مع الوهابية. هكذا تحولت السلفية التي كانت منشطة ومنعشة في بداياتها إلى نوع من السلفية الانغلاقية التعصبية التي نعرفها حاليا.

انطلاقا من ذلك استنتج حمادي الرديسي، وبحق، أن "السلفية والأصولية والإصلاحية الإسلامية تنتمي كلها إلى نفس الحقل المعنوي أو نفس التيار الفكري"[11].

كان رشيد رضا يقول بأن على الإنسان الحديث أن "يزيد سلطته على الطبيعة، ويستفيد

من كل ثروات خلق الله، كي يتوصل إلى القوة المادية والجبروت"[12]. هكذا استسلم للإيديولوجيا الأوروبية المهووسة بـ"التقدم" والعظمة الطاغية والتي نرى الآن نتائجها السلبية الضارة على الطبيعة والكون والإنسان. وكان يعتقد أنه ينبغي على المسلمين أن يكتسبوا أو يستوردوا المنجزات التكنولوجية للغرب في الوقت الذي يحافظون فيه على أخلاقيتهم الإسلامية. هكذا فصل بشكل اصطناعي بين التكنولوجيا والفكر العلمي والفلسفي الذي أدى إليها أو الذي يقف خلفها. وهذا الفصل التعسفي بين جانبين لا ينفصمان من جوانب الحضارة الحديثة دفع بالكثيرين من الأصوليين المتزمتين إلى السيطرة الكاملة على الأدوات التكنولوجية الأكثر حداثة وتعقيدا في الوقت الذي ظلوا فيه متخلفين من الناحية العقلية والفكرية والروحانية. ماذا يمكن أن نقول عن هذا التيار الذي يكتسح الإسلام المعاصر حاليا؟ يمكن القول بأنه "يخوض معركة رجعية لا جدوى منها"[13]، وأنه يمثل "فكر التأخر التاريخي أو بالاحرى التفاوت التاريخي" بين المسلمين وأوروبا. ويمكن القول أيضا بأنه "فوّت على نفسه وعلى المسلمين ككل فرصة الإحياء الروحي والتجديد الفكري الداخلي الذي هم بأمس الحاجة إليه اليوم"[14]. والواقع أن الهيمنة الغربية، وحروب التحرير المكلفة والموجعة من أجل الاستقلال، والطفرات الاجتماعية والأخلاقية السريعة التي تلت الحرب العالمية الثانية، كل ذلك أدى في نهاية المطاف إلى قتل الحركة الإصلاحية الإسلامية. نقصد بذلك أنه أدى إلى حرفها عن اتجاهها الصحيح وتحويلها نهائيا باتجاه "التصلب الديني"[15] الذي نشهده اليوم، هذا التصلب الذي يكتسح العالم الإسلامي.

ثانيا: تحولت الحركة الإصلاحية الإسلامية في القرن العشرين إلى نوع من العقلانوية المعقدة الخاصة بالمستعمَر السابق، بفتح الميم، عن طريق تقديم كل آيات الخضوع لعقل الأنوار الأوروبية. وهو عقل أصبح قديما باليا بالنسبة للكثيرين وأصبحت انسداداته ومآزقه شيئا ملموسا وواضحا كما سنشرح لاحقا. هذه الفئة الثانية من الإصلاحيين المسلمين مالت إلى "الموضة السائدة" أو التفكير الرائج في الغرب عن طريق رفع شعار التفكيك. وهو، كما قال جاك بيرك عنه، يتمتع ببريق لامع في وقتنا الراهن ويحلو في أنظار الكثيرين ويجذبهم[16]. وبيرك يستهدف أولئك الذين يريدون "وضعنا في مواجهة نص مهشم، مفكك، كشيء بين الأشياء أو كأطلال أثرية من الماضي لا حياة فيها ولا حيوية[17]". والواقع أن تفكيك القرآن وأسس التراث الإسلامي عمل لا قيمة له من الناحية الإبيستمولوجية، أي المعرفية، إلا إذا قدمنا بديلا عنه ذا مصداقية.

ولدت القراءة "التاريخية - النقدية" للنصوص الدينية والمطبقة على التفسير التوراتي والإنجيلي، داخل إطار اللاهوت الليبرالي الألماني البروتستانتي في القرن التاسع عشر، كما أنها مدينة كثيرا لتطور العلم التاريخي في تلك الحقبة. وككل منهجية فإنها متأثرة بالوسط الذي ولّدها: أي بإيديولوجيا الوضعية العلمية التي تفترض وجود موضوعية مزعومة وحيادية كاملة للباحث. وهذا مستحيل كما نعلم في العلوم الإنسانية دون أن تلغي الموضوعية النسبية. ولهذا السبب فإنها، أي المنهجية التاريخية - النقدية لا تمارس عملية النقد الذاتي لذاتها. نقصد أنها لا تلقي أي نظرة فاحصة على النزعة الجامعية الأكاديمية والأساطير العلمية التي تحملها في طياتها. نقول ذلك ونحن نعلم أن الطبقة الأكاديمية تشكل مؤسسة لا تقل رهبة وجبروتا عن السلطات الدينية الرسمية. ينبغي الاعتراف بأن ثقافتنا الغربية الحديثة ليست خالية من المسلمات الإيديولوجية والخرافات أو الشعوذات. نستنتج من ذلك أن "التفسير التاريخي - النقدي" صحيح وصالح بشرط أن نعتبره أداة وليس غاية بحد ذاتها. وكما تقول عالمة اللاهوت البروتستانتية إليزابيت بارمنتييه، هذا "التفسير التاريخي - النقدي ليس إلا جزءا من عملية التأويل ولا يمكن اعتباره كل التأويل. لماذا؟ لأنه لا يكفي أن نتخذ مسافة عن النص بعد مقارعته بحقائق التاريخ، بل ينبغي أن نأخذ بعين الاعتبار البعد الاستجوابي الخاص بوجود قارئ النص[18]". كان جاك دريدا قد تحدث عن موضوع "التفكيك الهيدغري للميتافيزيقا" وقال ما يلي: "كل هذه الخطابات التفكيكية... تجد نفسها مأخوذة في نوع من الدائرة. وهذه الدائرة فريدة من نوعها وتصف لنا شكل العلاقة بين تاريخ الميتافيزيقا وتدمير تاريخ الميتافيزيقا: لا معنى (هكذا في النص) للتخلي عن مفاهيم الميتافيزيقا من أجل زعزعة الميتافيزيقا. وذلك لأننا بكل بساطة لا نمتلك لغة أخرى... تكون أجنبية على هذا التاريخ[19]"

عندما تُطبق المنهجية التاريخية - النقدية بشكل دوغمائي متشدد فإنها تشبه عندئذ التحليل النفسي كثيرا، على الأقل في نسخته الفرويدية. ومعلوم أنه، أي فرويد، يقوم بالتفكيك لكن دون أن يستطيع التركيب وإيجاد البديل. في الصوفية أيضا يقوم الشيخ المعلم الروحي "بتفكيك" الأنا الخاصة بالمريد التلميذ. إنه يقوم بتفريغ تعفناته النفسية بقدر الإمكان وكذلك إسقاطاته الذهنية وأوهامه من أجل أن يضعه في مواجهة الحق المطلق. لكن عملية التفكيك والتفريغ السلبية سرعان ما تلحقها عملية تركيب نفسية

لشخصية التلميذ المريد عن طريق اكتشاف هوية - عليا روحانية ما كان المريد يعتقد أبدا أنها موجودة فيه. هذا المخاض التوليدي الرائع إذا ما تحقق طبقا لقواعد الصوفية فإنه يكون مرفقا بالبركة والرحمة وبالتالي يجنب الشخص رضات نفسية مرعبة لا تُمحى أو يصعب محوها.

عن أي "عقل تنويري" يتحدثون؟

نلاحظ اليوم أن بعض الأوساط الأوروبية، خصوصا الفرنسية، تأمر ممثلي الإسلام بالانضمام إلى عقل التنوير الأوروبي الذي تشكل في القرن الثامن عشر، وتطالب بكل لهفة بانبثاق "إسلام الأنوار" في العالم العربي والإسلامي. لكن هذا المصطلح ليس مناسبا ولا صالحا إلا إذا أرفقت أنوار العقل بأنوار المعرفة الروحية الإشراقية (الغنوصية). كنا قد رأينا سابقا أن المعتزلة القدماء ما كانوا أبدا عبارة عن "عقلانيين" حديثين متطرفين كما توهم بعضهم. صحيح أن عالم الإسلاميات الألماني الكبير جوزيف فان إس اعترف بأن العقل كان دائما الملكة الأساسية التي منحها الله الإنسان طبقا للإسلام. لكنه كان يضيف فورا قائلا: "لكن العقل المقصود هنا ليس ذلك العقل المستقل كليا عن الدين كعقل التنوير الأوروبي، بل هو بالأحرى عقل خاضع لإرادة الله وللنظام المرسخ من قبله. لكن هذه الهبة الإلهية (أي العقل) قُبلت واستُحسنت من قبل المسلمين في كل مكان حتى لدى النساك والزهاد والصوفيين"[20]. بل وحتى ابن رشد (م. 1198) لم يكن، على عكس ما يتوهم هواة الأفكار المتسرعة، عقلانيا صرفا، بل كان أولا وقبل كل شيء مسلما ملتزما بالتراث وفقيها وقاضيا، وكان مشروعه الفكري يندرج داخل إطار المبدأ الإسلامي الأساسي للتوحيد الإلهي، كما كان يهدف إلى البرهنة على وجود توافق وتناغم بين الوحي والعقل البشري. انظر كتابه "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال". هذه نقطة أساسية مهما ألححنا عليها فلن نوفيها حقها. بالتالي فكفانا ثرثرات مجانية عن عقلانية ابن رشد الصرف المتطرفة الخارجة على الدين أو المزعومة كذلك. هذه مغالطة تاريخية بكل ما للكلمة من معنى. لكنها للأسف سائدة في العديد من الأوساط العربية والأوروبية، الفرنسية تحديدا. فيما بعد، أي في زمن الإصلاح الإسلامي، كانت الرؤية الإصلاحية لجمال الدين الأفغاني تمشي في اتجاه مضاد تماما لذلك الذي انخرطت فيه الأنوار الأوروبية؛ فهو كان يقول مثلا بأنه ينبغي علينا "السير في اتجاه المزيد من الدين وليس في الاتجاه المعاكس المؤدي إلى القليل من الدين". وذلك لأن "تدمير الدين يعني السير ضد الحضارة"[21]. لكن هذا لم يمنعه من المطالبة على الصعيد السياسي بتطبيق مبادئ التنوير ومكتسباته كإقامة النظام البرلماني في البلدان الإسلامية والاعتراف بحرية التعبير. بعد عدة عقود من ذلك التاريخ كانت قد وقعت الكارثة الكولونيالية والأزمات الأوروبية الكبرى كالحرب العالمية الأولى. وعلى

إثر كل ذلك كتب محمد إقبال ما يلي: "إن البشرية بحاجة اليوم إلى ثلاثة أشياء: تفسير روحاني للكون، وتحرير روحاني للفرد، ومبادئ فلسفية أساسية ذات بعد كوني قادرة على توجيه تطور المجتمعات البشرية في اتجاه روحاني أو على أساس روحاني. لا ريب في أن أوروبا الحديثة بنت أنظمة مثالية على قاعدة هذه المبادئ. لكن التجربة تبين لنا أن الحقيقة المكتشفة عن طريق العقل وحده عاجزة عن توليد شعلة الإيمان والاقتناع الحي في أعماق النفس البشرية. فهذه الشعلة لا يمكن أن تتولد إلا عن طريق الكشف الروحاني الشخصي"[22].

لكن على ما يبدو، بحسب زعم البعض، لا يمكن للعقل الإسلامي أن ينوجد بذاته ولذاته في أيامنا هذه، خصوصا في المناخ الغربي، إلا إذا ربط بمرجعية عقل التنوير الأوروبي. انظر كيف يطالبون الجاليات الإسلامية المهاجرة المقيمة في الغرب بذلك. بما أن الأمر على هذا النحو لنحاول أن نتوقف قليلا إذن عند هذا الأخير. أولا، إذا ماعدنا إلى الماضي وجدنا أن مفكري الحداثة الأوروبية الأوائل كانوا يجمعون بين العلم من جهة، والمقدس الروحاني من جهة أخرى، أو بين العلم والخيال المنعش للروح. ولم يكونوا يكتفون بالعلم أو بالعقل فقط. ديكارت مثلا يقول لنا بأنه تلقى وهو في حالة الحلم "منهجه" الشهير. وهو المنهج الذي شكل لاحقا البارادايم الأعظم (أي النموذج المعرفي الأعظم) للعلم التجريبي. هذا من جهة. من جهة أخرى، فالعقل التنوير الذي هو فرنسي أساسا ساهم إلى حد كبير في "نزع البهجة والمعنى الروحاني المفرح عن وجه العالم". لقد فرّغه من البهجة الشاعرية والروحانية وحوله إلى صقيع بارد. لكنه لم يستطع أن يكسف أو يقضي على صيرورة أخرى معاصرة له، وهي صيرورة مضادة أدت إلى "خلع البهجة والمعنى المفرح على العالم من جديد". وقد حدث ذلك بشكل خاص مع النزعة الإشراقية للمفكر السويدي سويدينبورغ، وحركة زهرة - الصليب، والماسونية الأولى، ثم الحركة الرومانتيكية الألمانية التي كانت ميتافيزيقية بشكل هائل والتي بحثت عن غذائها ومصادرها في الشرق. لكن الرومانتيكيين خسروا المعركة ضد العقلانوية والوضعية الاختزالية المتطرفة. فقد سيطرت هذه الأخيرة على الغرب في القرن التاسع عشر، بل وحتى العشرين كما هو معروف. من هنا اتهام الحضارة الغربية بأنها الحادية مادية بحتة.

لا أحد يستطيع ان ينكر المكتسبات الإيجابية التي حققتها "الأنوار" في القرن الثامن عشر الفرنسي، خصوصا مساهمتها في بلورة الثقافة الديموقراطية والاعتراف بحقوق الإنسان. لكننا لا نستطيع أن ننكر أيضا أن فلسفة التنوير ولّدت النزعة الإنسانية المفرغة من الإيمان أو المحرومة من الله. وهذا ما أدى في فرنسا إلى ذلك الارهاب الشهير إبان الثورة الفرنسية، كما أدى في أوروبا إلى إخضاع الطبيعة واستعبادها كما نظّر لذلك ديكارت وبوفون وماركس وآخرون عديدون. وكلنا يعلم عبارة ديكارت الشهيرة التي يقول فيها: ينبغي أن نصبح أسيادا على الطبيعة ومالكين لها. كما وأدت هذه الفلسفة الإنسانية المفرغة من الله والبعد الروحاني إلى حصول الحروب الأهلية الأوروبية الوحشية كالحروب الألمانية - الفرنسية ثم بالأخص الحرب العالمية الأولى والحرب العالمية الثانية. تم كل هذا بعد انتصار التنوير في أوروبا. ومن الآثار السلبية للتنوير أيضا ينبغي أن نذكر مرحلة العار الاستعمارية حيث سيطرت أوروبا على معظم بلدان العالم الإسلامي وسواه في القرن التاسع عشر (معلوم أن نابليون الثالث دعا إلى تشكيل "مملكة عربية" يمكن لفرنسا أن تتعاطى معها علاقات متميزة. لكن القادة الجمهوريين الفرنسيين لم يتبعوه، بل فرضوا سياسة استعمارية مسعورة ومطلقة). هذا دون أن ننسى مختلف أشكال النزعات التوتاليتارية الاستبدادية كالفاشية والنازية والستالينية التي جاءت على أثر التنوير. باختصار، لم بستطع "العقل المنبثق الصاعد"، بحسب تعبير محمد أركون، تجاوز هذه المعضلة المحيرة لعقل التنوير. وتعبير أركون مخفّف وأنيق أكثر من اللازم[23]. فقد كان بامكانه استخدام تعبير أقسى ضد تجربة التنوير الأوروبي والاستعمار الناتج عنها. يقصد أركون بالعقل المنبثق الصاعد هنا عقل ما بعد الحداثة الذي يحاول ان يتجاوز نواقص عقل الحداثة التنويرية وأخطاءها وانحرافاتها.

هذا من جهة. أما من جهة اخرى فنحن نعلم أن مفكري مدرسة فرانكفورت من أمثال هوركهايمر وأدورنو كانوا قد كتبوا أعمالهم الفلسفية إبان الحرب العالمية الثانية وفيها بعدها. وقد قاموا بعملية محاكمة صارمة "للعقل الأدواتي" الانتهازي الاستغلالي البارد الناتج عن الأنوار الأوروبية. في الواقع أن فلسفة التنوير كانت أولا قد صُودرت واستغلت على الصعيد السياسي منذ عهد نابليون بونابرت كي تدخل لاحقا في جعبة الفلسفة الوضعية لأوغست كونت[24]. أما المثل العليا المزيفة "للتقدم" التي حملتها معها فقد أدت إلى العصر الصناعي المفرط في استخدام الآلات والغازات. وأدى ذلك بدوره

إلى استغلال غير مسبوق للطبيعة وتلويثها وكل مشاكل البيئة التي نشهدها اليوم، بل أدى إلى العصر الاستهلاكي المبتذل السائد حاليا كما يمكن أن نضيف منذ الآن فصاعدا. وبالتالي فإن عقلا كهذا يميل إلى أن يدمر نفسه بنفسه[25]. وفي نهاية المطاف تحول عقل التنوير إلى "عقل توتاليتاري"[26] استبدادي وذلك لأنه ليس إلا "سقاطا إيديولوجيا للنزعة الكونية المزيفة"[27]. ولذلك فان هابرماس، تلميذ مدرسة فرانكفورت، يرفض العقلانية "الأحادية الجانب". هذا في حين أن هيدغر يتحدث عن عقل "يصادر" العالم من أجل اتخاذه فريسة له. المقصود خنق العالم بواسطة العقل الأدواتي وغزوه بالآلات التكنولوجية الرأسمالية الجشعة المفرغة من كل نزعة إنسانية. أما إدغار موران فيلاحظ من جهته أنه "تحت اسم "العقل" ينتشر نمط معين من أنماط التفكير الباتر والمبتور إلى حد كبير". فليس بالعقل الجاف وحده يحيا الإنسان بل بالخيال أيضا ورطوبة الأحاسيس والمشاعر الإنسانية العاطفية الجياشة. الإنسان بحاجة أيضا إلى الروحانيات وليس فقط إلى الماديات. لذا بدعو دغار موران إلى "انقاذ العقل من العقلنة الآلية والعقلانوية النفعية المتطرفة لصالح العقلانية السليمة والإنسانية". نقول ذلك ونحن نعلم جميعا مصطلحه الشهير الذي يدعو فيه إلى بلورة "عقلانية منفتحة"، أي عقلانية جديدة تنفتح على كل أبعاد الإنسان وليس فقط على البعد الاقتصادوي التكنولوجي الاستهلاكي المادي المحض كما هو حاصل في الغرب. وهي عقلانية منفتحة "تخترق حدود العقل، وتنتقد الانغلاقات، وتنتهك الحواجز العازلة بين مختلف العلوم والاختصاصات. إنها عقلانية واعية تماما بعدم اكتمالها عن طريق الاعتراف بالمواجهة الحوارية مع اللاعقلاني واللاعقلانية والذي لا يمكن عقلنته"[28]. فالإنسان ليس عقلا فقط وإنما هو أيضا أحاسيس ومشاعر وخيالات مجنحة وأوهام. أما إرنست جيلنير فلا يتردد عن ذكر "الأصولية الدنيوية للأنوار الأوروبية[29]". بمعنى أن هناك أصولية دنيوية إلحادية بقدر ما هناك أصولية دينية لا عقلانية. وهناك مفكرون آخرون، أقل شهرة أو آتين من ثقافات أخرى لاغربية، توصلوا إلى البرهنة على ما يلي: أن الهيمنة المادية للغرب صدّرت إلى العالم تحت غطاء "العقل" رؤية نفعية مصلحية أنانية عن العالم، وبالتالي هزيلة وذات بعد واحد. لقد بترت البعد الآخر الروحاني، اللامادي. وحولت الإنسان إلى حيوان استهلاكي فقط. إن هذه اللمحة المختصرة التي قدمناها عن العقل الغربي عن طريق لعبة المرايا والمقابلات والمقارنات كانت ضرورية كي ندرك بشكل أفضل

ما ينبغي أن ندعوه "بالعقل الإسلامي". والواقع أن العديد من المسلمين تعلموا قواعده أو اطلعوا عليها. لكن هل نعرف يا ترى ما هو العقل الإسلامي؟

كان "العقل الإسلامي" المرتكز على الآيات القرآنية العديدة التي تحض على الملاحظة الواعية والتفكير المتأني الذي اغتنى بالفلسفة الإغريقية لاحقا قد أثبت إمكاناته في العصر الكلاسيكي في جميع ميادين المعرفة المضمومة إلى بعضها البعض من قبل مبدأ التوحيد. ومعلوم أن هذا العقل ولّد حضارة رائعة في العصر الكلاسيكي على كافة الأصعدة والمستويات. وكما أن الفلسفة الإغريقية القديمة كانت ذات محتوى روحاني وتكويني قمعته أوروبا الحديثة[30]، فإن العقل القرآني يزاوج باستمرار بين الباطن والظاهر. إنه يخاطب القلب بقدر ما يخاطب العقل ويربط في آيات عديدة بين الذكر والفكر. المقصود بالذكر هنا التأمل/ والابتهال في آن معا. لنضرب على ذلك مثلا الآيتين التاليتين:

﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ﴾، ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ (آل عمران. 190، 191).

بالتالي فإن العقل الإسلامي يمكن أن نقاربه مع هذه الملاحظة التي قد تدهش البعض لأرسطو:

"إن إدراك الكليات التي ينبغي أن تصبح المبادئ الأولى للعلم ينبغي أن يكون نتاج ملكة علوية متفوقة على العلم. وهي لا يمكن أن تكون إلا العقل الحدسي"[31]. إذن فالعقل الإسلامي يبدو "عقلا منفتحا" إذا ما نظرنا إليه من زاوية بعض المرجعيات الحديثة كالفيلسوف إدغار موران صاحب هذا المصطلح، أو من خلال فكر الفيلسوف إدموند هوسرل الذي يتحدث عن "العقل المتعالي". أما اللاهوتيون أو المتكلمون المعتزلة المنظور إليهم غالبا في الغرب كعقلانيين بشكل محض فإنهم في الواقع طوروا "نوعا من اللاعقلانية" بين القرنين السابع والعاشر للميلاد[32]. وهناك حركة كاملة وكبيرة من "الصوفيين المعتزلة" بحسب ما تقول لنا المصادر القديمة. وهي تشهد على أن العقل والحدس كانا متناغمين ومتعايشين لدى ممثلي هذا التيار في الإسلام المعتزلي[33]. فالمعتزلة لم تكن تعتمد فقط العقل بل على الروحانيات وشطحات الخيال أيضا.

لكن كما كان متوقعا احتقر الصوفيون العقل أحيانا بطريقة حاسمة وقاطعة.

والدليل على ذلك ما قاله النوري الذي عاش في القرن التاسع:

"قيل للنوري: بم عرفت الله تعالى؟ قال: بالله. قيل: فما بال العقل؟ قال: العقل عاجز لا يدل إلا على عاجز مثله"[34]. لكن من المستحسن التذكير هنا بأن العقل الفوقي أو العلوي للمتصوفين الكبار الحقيقيين كان مبنيا على العقل وأن هؤلاء حاولوا باستمرار إقامة توازن أو تناغم بينهما. وبالتالي فمن الخطأ الجسيم الظن بأن المتصوفة كانوا منذ البداية ضد العقل، كما أنه من الخطأ الاعتقاد بأن المعتزلة كانوا فقط عقلانيين. الأمور أكثر تعقيدا من كل هذه الكليشيهات التبسيطية. على العكس، كان المتصوفة يستخدمون العقل للتوصل إلى ما فوقه، إلى ما هو أبعد منه، إلى ما وراء العقل. وهذا هو المسار الذي اتبعه الغزالي حتى لو أبدى لاحقا مع مرور الزمن اشتباها متزايدا وعدم ثقة بالعقل اللاهوتي كي يغلّب عليه "اليقين" الصوفي الذي هو ثمرة التأمل المباشر بالحقائق الروحية. فعلى الرغم من التأثير الذي مارسته الفلسفة عليه فإنه أعطى الأولوية في نهاية المطاف للتجربة الجوانية الروحانية. فهو لا يتردد عن القول بأن "من لم ينعم الله عليه بالذوق لا يعرف من النبوة إلا الاسم"[35]. بمعنى آخر، الروحانيون في الإسلام بالنسبة إليه، أي المتصوفة، هم الورثة الحقيقيون للأنبياء وليس العلماء الظاهريين أو العقلانيين الذين تنحصر رؤيتهم بعالم الصور الظاهرة والأشكال الخارجية.

كل واحد إذن من مفكري الإسلام الكلاسيكي كان يبحث عن توازنه الشخصي بطريقة ما بين العقل الاستنباطي الفلسفي من جهة، والحدس الروحاني من جهة أخرى. على هذا النحو مثلا كان الفقهاء الشافعيون ينفتحون بكل سهولة وعفوية على العقل العُلوي. هذا في حين أن الفقهاء الحنفيين الذين يولون أهمية كبيرة للمحاجة العقلانية عن طريق القياس ظلوا لفترة طويلة متحفظين تجاه البعد الصوفي للإسلام. لكن هذا الانقسام بين "العقلانيين" و"الروحانيين" يتجاوز غالبا المذاهب الكلامية والفقهية. لقد ظل نسبيا لأن هؤلاء الفقهاء كانوا يعرفون بعضهم البعض ويقيسون قيمة بعضهم البعض بل وحتى يحترمون بعضهم البعض أيضا. إليكم ما قاله ابن سينا لتلامذته على إثر لقائه بالصوفي ابن أبي الخير: "كل ما أعرفه، هو يراه!"[36]. المقصود أن كل ما يتعب عليه ابن سينا كي يفهمه عن طريق العقل والمنطق ولا يتوصل إليه إلا بعد جهد جهيد يفهمه الآخر بسرعة البرق عن طريق الحدس الصوفي الخارق. وفي

القرن التالي تلقى ابن رشد العجوز درسا لا يُنسى من الشاب الصغير ابن عربي أثناء استقباله إياه في بيته. والقصة مشهورة رواها ابن عربي شخصيا فيما بعد في كتابه الشهير الفتوحات المكية. لنستمع إليها إذن كاملة فهي تستحق أن تروى: "دخلت يوما بقرطبة على قاضيها أبي الوليد بن رشد. وكان يرغب في لقائي لما سمعه وبلغه ما فتح الله به عليّ في خلوتي فكان يُظهر التعجب مما سمع. فبعثني والدي إليه في حاجة قصدا منه حتى يجتمع بي فإنه كان من أصدقائه وأنا آنذاك صبي ما بقل وجهي ولا طرّ شاربي. (المقصود أنه كان لا يزال أمرد لم ينبت الشعر في وجهه بعد). فعندما دخلت عليه قام من مكانه إليّ محبة وإعظاما. فعانقني وقال لي: نعم! قلت له: نعم! فزاد فرحه بي لفهمي عنه. ثم استشعرت بما أفرحه فقلت: لا! فانقبض وتغير لونه وشك فيما عنده. وقال لي: كيف وجدتم الأمر في الكشف والفيض الإلهي؟ هل هو ما أعطاه لنا النظر؟ قلت: نعم ولا. وبين نعم ولا تطير الأرواح من موادها والأعناق من أجسادها! فاصفرّ لونه"[37].

نلاحظ أن ابن عربي يوافق على كلتا المنهجيتين أو المقاربتين لدراسة الواقع: أي المنهجية العقلانية، والمنهجية الخيالية الروحانية. لكنه في نهاية المطاف يغلّب الميتافيزيقا على الفيزيقا، أي التصوف على العقلانية الفلسفية، الشيء الذي أزعج ابن رشد وأربكه فعلا. في البداية أفرحه وفي النهاية أحزنه وخيّب آماله، بل وجعله يشك في نفسه وصحة مشروعه الفلسفي أو متانته. ثم يضيف ابن عربي قائلا: "والطريق الموصلة إلى العلم بالله طريقان لا ثالث لهما. ومن وحّد الله من غير هذين الطريقين فهو مقلد في توحيده. الواحدة طريق الكشف. وهو علم ضروري يحدث عند الكشف يجده الإنسان في نفسه لا يقبل معه شبهة ولا يقدر على دفعه ولا يعرف لذلك دليلا يستند إليه سوى ما يجده في نفسه (...). والطريق الثاني طريق الفكر والاستدلال بالبرهان العقلي. وهذا الطريق دون الطريق الأول فإن صاحب النظر في الدليل قد تدخل عليه الشبهة القادحة في دليله"[38]. ثم يردف قائلا: "ويتبين لك أن العلم الصحيح لا يعطيه الفكر ولا ما قررته العقلاء من حيث أفكارهم وأن العلم الصحيح إنما هو ما يقذفه الله في قلب العالم وهو نور إلهي يختص به من يشاء من عباده من ملك ورسول ونبي وولي ومؤمن. ومن لا كشف له لا علم له"[39]. ثم يقول بعد ذلك بقليل: "كل علم لا يكون عن ذوق فليس بعلم أهل الله"[40]. المقصود التذوق الروحاني الذي طالما تحدث عنه الغزالي. أما الشاعر الصوفي جلال الدين الرومي فهو أيضا حاسم قاطع في أحكامه كابن عربي حيث يقول:

"العقل جيد ومرغوب حتى يوصلك إلى باب الملك الاعظم (أي الله). ولكن ما أنْ تصل إلى بابه حتى ينبغي عليك أن تطرده، وذلك لأنه عندئذ سيقودك إلى حتفك أو ضلالك وخسرانك[41]". وهناك عالم متأخر يدعى ابن حجر الهيتمي (م. 1566) يقول بأن المتكلمين العقلانيين لم يهتموا إلا بالاسم (أي الصورة) على حساب المسمى (أي المعنى). وهم بذلك يسيرون في مسار مضاد تماما لمسار المتصوفين[42].

في الواقع أن ابن رشد لم يكن عقلانيا متطرفا معارضا للدين على عكس ما توهم بعضهم. إنما كان عقلانيا معتدلا، منفتحا على البعد الروحاني الجواني للعالم. فقد كان يقول مثلا أنه في حالة حصول خلاف بين العقل والتراث اللاهوتي الفقهي فإنه ينبغي أن نعطي الأولوية للعقل. فقد يحدث أحيانا أن يتناقض المعنى الظاهري للنص الديني أو القرآني مع العقل. عندئذ ينبغي تأويل النص كي نتوصل إلى معناه العميق الصحيح فيزول هذا التناقض. ففي رأيه أنه لا يمكن أن يتناقض العقل مع المعنى الباطني العميق للنص لأن هذا المعنى ناتج عن استلهام إلهي. كان المفكر التونسي محمد طالبي قد أعاد سبب الانسداد التاريخي الذي يعاني منه الفكر الإسلامي إلى رفضه ابن رشد[43] طيلة عدة قرون بل ونسيانه الكامل هو ومؤلفاته حتى أمد قريب. لكن يمكن القول بأن هذا الانسداد التاريخي يعود أيضا إلى عجز المسلمين عن هضم الميتافيزيقا الصوفية واستيعابها خصوصا ميتافيزيقا ابن عربي. كما ويعود إلى ميلهم المضاد تماما لذلك وإلقاء أنفسهم في أحضان تصوف رديء/ أو تدين شعبوي متزمت من نمط "لاعقلاني" بالخالص. وبهذا الصدد نلاحظ أن الباحث ريمون أبيليو يقيم تمييزا واضحا بين التصوف الرديء الذي قد يؤدي بصاحبه إلى تفكك الوعي وبالتالي إلى الاستلاب الشخصي والوجودي، وبين العرفان الروحاني الرباني الذي ينشّط الفكر والروح ويتيح "للعبة العقلانية أن تفعل فعلها وتمارس دورها"[44]. وبالتالي فهناك تصوف وتصوف ولا ينبغي أن نخلط الأمور ببعضها البعض. هناك تصوف رديء بل ورخيص وتصوف رائع عالي المستوى.

في نهاية الفترة "الكلاسيكية" المبدعة من تاريخ الإسلام (أي بين القرنين الثالث عشر والخامس عشر بشكل تقريبي) توقفت عبقرية القانون الإسلامي وتحول إلى نوع من الحيل الفقهية والثرثرات المملة المجانية، كما تحول الدين أو علم الكلام إلى نوع من المحاجات السقيمة بلا نهاية. عندئذ أصبح روحانيو الإسلام ومختلف المفكرين الأحرار

يشعرون بالانزعاج من هذين العلمين وينتقدونهما أكثر فأكثر، وانتقدوا طبقة العلماء أو الفقهاء الرسمية التي تمارسهما. وفي تلك الفترة الانحطاطية ساد الكسل والتبعية للقدماء وكثرت الشروحات وشروحات الشروحات والحشو، وأخذ العالم الإسلامي ينغلق على نفسه في مواجهة أوروبا الحاضرة أكثر فأكثر داخله والضاغطة عليه بل والمهددة له. لكن هذا الخمول والجمود الإسلامي أصاب التصوف أيضا في أشكاله الطرقية. وعندما تأكدت الهيمنة الأوروبية وترسخت بين القرنين الثامن عشر والتاسع عشر كان التصوف كما العقل قد تراجع كثيرا في الساحة الإسلامية ومنذ زمن طويل. كان الانحطاط قد أصبح عاما شاملا لكل مناحي الفكر والحياة.

والآن في عصرنا الحالي ماذا حدث لكل ذلك؟ هل تغيرت الأمور؟ هل خرجنا من عصر الانحطاط ؟ في مواجهة الانطلاقة الصاعقة والبراقة للعولمة والتحديات الحاسمة لما بعد الحداثة يبدو أن الإصلاح الإسلامي كما كان قد مُورس بنجاحات وإخفاقات متفاوتة منذ أكثر من قرن، أصبح عاجزا عن تقديم حل لأزمة الثقافة الإسلامية. ما ينبغي فعله لإيجاد هذا الحل، ما نحتاج إليه فعلا هو ثورة في المعنى. هذه الثورة تتطلب التحول عن الماضي و"اعتناق" فكر جديد: تماما كما يحدث عندما يتحول المرء عن دينه كي يعتنق دينا آخر. هذا "الاعتناق" يجبرنا على تجديد نظرتنا، وإعادة الاعتبار لبحثنا عن العلامات والإشارات (أو الآيات كما يقول القرآن). هذه العلامات والآيات تتجه نحو المعنى الأساسي للوحي والمشروع الإلهي الذي يكمن داخله ضمنيا. في الواقع أن هذا الأمر مطلوب منا كل يوم، وممارسة الذكر، أي التذكر والتضرع لله ليس له هدف آخر. فالهدف بالنسبة للإنسان هو أن يعود إلى أصله عن طريق دفعه لأن يدرك دائما بشكل أفضل معنى خلق الكون وخلقه هو أيضا. والآن نطرح هذا السؤال: كشيء مضاد للأصولية الحرفية الشكلانية المسيطرة حاليا هل نستطيع أن نتحدث عن أصولية روحانية أو بالاحرى نزعة تأسيسية روحانية مضادة؟

في كل الأحوال لا يستطيع أي دين أن يعيش في تناغم مع عصره ألا إذا أتاحت له روحانيته أن "يتعإلى" على عالم الأشكال والظواهر وأن يحولها ويغيرها. للوهلة الأولى تبدو أطروحة طارق رمضان جذابة. فهو يدعو إلى الانتقال من إصلاح "التكييف والأقلمة"، إلى إصلاح "التغيير والتحويل". الأول "يفرض على الفكر الديني والفلسفي والشرعي أن يتأقلم مع تطور المجتمعات والعلوم والعالم". أما الثاني، أي إصلاح التحويل والتغيير، فإنه "يزود نفسه بالوسائل الروحية والفكرية والعلمية لتغيير الواقع أو التأثير عليه". لكن على الرغم من جاذبية الأطروحة فإنها تبقى تقليدية مرتبطة "بالمصادر المؤسسة لأصول الفقه والتشريع". وهي مصادر تتطلب أصلا "المراجعة والنقد" وليست معصومة على عكس ما يتوهم رمضان. كما أنها، أي أطروحة رمضان، تظل مرتبطة بالسلطة الدينية في الساحة الإسلامية[45]. في الواقع أن طارق رمضان يظل ملتصقا بالتدين المعياري التقليدي السائد في العالم العربي أو الإسلامي. ولا أحد يعرف

ماهية الشيء الذي تدعو إليه نداءاته الكريمة من أجل المزيد من الروحانية. لا أحد يعرف ماالذي يقصده بالضبط بكلمة روحانية.

طبقا لمعايير الإبيستمولوجيا الصوفية، فإن الإصلاح الإسلامي كما شهدناه لن يتمكن من توليد المعنى بما فيه الكفاية كي يكون معنى متينا صالحا. (فالمعنى) بصفته حقيقة داخلية، لا مرئية، لشيء ما يحيا بشكل مستقل عن الدعامة المادية التي تشكلها (الصورة) الظاهرية لهذا الشيء. ويمكن لهذا المعنى ان يتجلى أو لا يتجلى، لكنه هو الذي يحمل الحياة في طياته دائما[46]. أما الصورة السطحية الظاهرية فإنها إذا ما حُرمت من معناها الحيوي، تنشف وتجف وتموت عن طريق التصلب والتطرف والجمود. هذا ما حدث للإسلام طيلة عصور الانحطاط. وهذا ما نلاحظه بشكل خاص في كل أشكال حركات التزمت الديني سواء أكانت إسلامية أو مسيحية أو يهودية. بالتالي فلا جدوى من تبديل القشرة بقشرة أخرى. وذلك لأن الثمرة الموجودة داخلها هي التي ينبغي أن نجددها انطلاقا من "القلب" أو (اللب). الروحانية هي كالنواة العائشة في حالة انصهارية دائمة والتي تنعش غلاف الصورة الدينية وتعدل من شكلها بحسب الحالة والحاجة. ومن قبيل الكلام المبتذل تقريبا أن نقول بأن كل إصلاح ينبغي أن يبدأ بالداخل قبل أن يمارس فعله على الخارج. وذلك طبقا لما تنص عليه الآية التالية التي كنا قد استشهدنا بها آنفا: ﴿إِنَّ اللهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ نستنتج من ذلك أن التغيير الحقيقي لا يمكن أن يحدث إلا من خلال الفضاء الداخلي لكل فرد، أي من داخل كل واحد منا. وكل فرد هو عضو في "شعب". وبالتالي فالتغيير الحقيقي يصل إلى مستوى أعمق من المفاهيم المرتبطة بالفكر الظاهري.

كلمة إصلاح في اللغة الفرنسية تعني "تحسين مؤسسة ما، أو تعديلها وتحسينها"، أي "إعادتها إلى صورة أفضل". وبالتالي فنحن هنا في عالم الأشكال والصور بالضبط لا في عالم الجوهر والمعاني. والواقع أن الإصلاح يكمن في التضاد بين الصورة القديمة والصورة الجديدة للشيء نفسه. وذلك لأنه، أي الإصلاح، يتوقف على الثنوية التي يسجننا فيها عالم الظواهر السطحية الخارجية. وبالتالي سيؤدي حتما إلى انسدادات، إلى تصدعات. وهذا ما وجدناه يتم في الصيرورات الثورية القومية، التي هي وريثة الحركات الإصلاحية الإسلامية جزئيا. فهذه الثورات الوطنية القومية كانت مشروعة

لأنها تهدف إلى التحرر من القوى الاستعمارية الغربية. لكنها أدت في نهاية المطاف إلى توليد صور كاريكاتورية متخشبة ومتشيئة عن نظام "الدولة - القومية" الأوروبية. فالأنظمة التي نشأت بعد الاستقلال لم تفعل إلا أن قلدت المستعمر السابق وأسست دولة على منواله.

أخيرا هناك ملاحظة تدقيقية تفرض نفسها: إن مصطلح الثورة الروحانية يبقى صحيحا ما دام لا يعني ضمنيا إلغاء الصور الخارجية سواء أكنت عقائدية دوغمائية ام طقسية شعائرية. تخلع الروحانية المعنى على الصور والأشكال وتجددها وتنفخ الروح فيها. ولكنها بحاجة إلى صور وأشكال كي تتجسد فيها. وهذا شيء منطقي. يذكرنا ابن عربي هنا قائلا بأن الشريعة ليست شيئا آخر إلا (الحقيقة) الداخلية، الروحانية. لكن كل شيء يعتمد على حالة الوعي التي نعيشها. فإذا كنا نعيش في حالة الثنوية فهذه أو تلك تصبح تناقضية أو حتى صراعية. ولكن إذا كنا على العكس نعيش حالة (التوحيد) فإن كلتيهما تعاشان بشكل متكامل ولا تعود هناك أي مشكلة. والشيء نفسه ينطبق بالضبط على العلاقة بين العقل العادي، والعقل - الفوقي أو العلوي. بعد أن كنا قد تحدثنا عن تاريخ العلاقات بينهما داخل الدائرة الإسلامية، لنحاول الآن أن نستكشف أوجه التشابه والقرابات بين البارادايم المعاصر (أو النموذج المعرفي الأعلى المعاصر) للفلسفة الكليانية الشمولية، وبين المنهجية الصوفية التقليدية.

ثانيا: من أجل نهج كامل للحقيقة: نقطة التلاقي بين نظرية الشمولية والتوحيد

النموذج الجديد والحكمة القديمة

نحن نشهد منذ بضعة عقود من السنين انبثاق نماذج معيارية عليا جديدة للإدراك والمعرفة: أي نظريات علمية أو نواميس لم تكن معروفة سابقا. وهي في طورها لأن تغير وتحول بشكل راديكالي علاقتنا بالعالم والأشياء. الكثيرون يدرجون هذا الانبثاق داخل التطور الفلكي للعالم. نحن نعلم أن العقيدة التقليدية تتحدث عن أربعة عصور للحلقة الزمنية. ونعلم أيضا أن الإغريق والرومان يدعونها: عصر الذهب، فعصر الفضة، فعصر البرونز، فعصر الحديد[47]. ومعلوم أن الديانة الهندوسية طورت هذا التصور أكثر من أي حضارة أخرى. وبحسب هذه العقيدة التقليدية، أصبحنا في نهاية العصر الرابع من هذه الحلقة الزمنية. والهنود يدعون هذا العصر بكلمتي: كالي - يوغا: أي "العصر المعتم أو المظلم". لكن يبدو أن هناك حلقة زمنية كبرى أخرى ابتدأت ملامحها ترتسم غلى الأفق. ولكن الانتقال من حلقة زمنية كبرى إلى أخرى يفترض حصول انقلابات ضخمة لدى الإنسان وفي الكون أيضا. غني عن القول أن التواريخ التي قدموها تختلف وتتنوع كثيرا. مهما يكن من أمر فإذا لم نصدق الحلقات الزمنية الكواكبية أو الفلكية فينبغي علينا الاعتراف بأن التصورات القديمة ليست فقط لاغية بل هي أيضا مؤذية وتشكل خطرا على الحفاظ على حياة البشرية والكون في آن معا.

لذا فينبغي أن نبحث عن البشائر الأكثر جدية لهذا النموذج الجديد (البارادايم) في الثورة النوعية التي عرفها علم الفيزياء في عشرينات القرن الماضي. فالمادة في آخر تقسيماتها الذرية تتحول على ما يبدو إلى "لا مادة" إذا جاز التعبير: أي إلى طاقة أو موجة أو مجرد حقول إليكترونية تُعرف بآثارها فقط ولم يعد لها أي حجم مادي يمكن التقاطه أو رؤيته. باختصار، تتبخر المادة في نهاية المطاف وتتحول إلى روح. وهذا يعني أن الروح موجودة ولها الأولوية وأننا دخلنا في عصر النظرية الفلسفية ما بعد المادية أو ما فوق المادية. ومعلوم أننا دخلنا عصر العولمة مؤخرا وتحولت الكرة الأرضية كلها إلى ما يشبه القرية الكونية الكبيرة المترابطة الأجزاء جدا ببعضها البعض. ولذا فان هذه النماذج

المعيارية العليا للفكر (أي البارادييات أو النظريات الفيزيائية الجديدة التي تتحكم بالمعرفة حاليا) تتخذ أهمية قصوى وتحظى بانتشار أوسع بكثير مما كان عليه الحال أيام كوبرنيكوس ونيوتن وديكارت وآخرين إبان القرنين السادس عشر والسابع عشر. وذلك لأن وسائل الاتصال ونشر المعرفة في وقتنا الراهن أكبر وأسرع بكثير مما كان عليه الحال في الماضي. نقول ذلك على الرغم من أن الجمهور العام لم يشعر حتى الآن بأبعاد هذه الثورة العلمية الفيزيائية الحديثة ولم يسمع بها أصلا. في الواقع أن النماذج المعرفية العليا الجديدة التي رسختها الفيزياء النوعية أو فيزياء الكمّات الصغيرة ما تحت الذرية رمت في مزبلة التاريخ كل النظرية العلموية المادية المتطرفة للفكر الأوروبي الحديث. وهي النظرية التي سادت القرن التاسع عشر والتي تقول بأن الواقع يُختزل فقط إلى المادة التي نراها بأعيننا ونقيسها بمقاييسنا أو نزنها بموازيننا. فكل ما لا يقاس أو يحسب أو يوزن بالميزان لا وجود له بالنسبة لهؤلاء الماديين الوضعيين المتطرفين. وبالتالي فلا يوجد أي شيء غير ما هو مادي بحسب هذا الاعتقاد العلموي الوضعي قصير النظر. ولكن علماء المنطق والرياضيات والفيزياء الحديثة بدءا من غوديل النمساوي وهايزنبرغ الالماني في بدايات القرن العشرين بلوروا مفهوما آخر للواقع. هذا المفهوم يتلخص في ثلاثة مصطلحات أساسية: **استحالة التحديد، استحالة القطع واليقين، عدم تمامية هذا العالم أو قل عدم اكتماله.** إنه يظل ناقصا يصعب تحديده أو القطع اليقيني فيه على عكس ما نتصور. وبعد أبحاث هؤلاء العلماء الأفذاذ اكتشفنا أيضا محدودية المنطق والمعرفة البشرية. الإنسان ليس قادرا على معرفة كل شيء. هذا وهم وسراب. وحوالي عام 1920 كتب الفيلسوف النمساوي لودفيغ فتغنشتاين يقول: "المنطق يملأ العالم"، و"لكن حدود العالم هي حدوده أيضا"[48]. وهذا يعني ان المنطق العلمي مُفصّل على قدر العالم. ولكن ماذا يوجد وراء العالم؟ هذا ما لا يستطيع العقل البشري العادي أن يجيب عليه. قضت الفيزياء النوعية (أو فيزياء الكمات الدقيقة التي لا تُرى حتى بأكبر المجاهر) على أسطورة الوضعية العلموية اليقينية القطعية الواثقة من نفسها أكثر من اللازم. وهي الفلسفة الوضعية التي سيطرت على القرن التاسع عشر. لماذا نقول بأنها قضت عليها؟ لأنها تحول المادة إلى شيء "لا مادي" على الإطلاق[49]. تفتح أمامنا الفجوة الهائلة "للحيرة الكبرى" كما يقول المتصوفة بخصوص التجربة الروحية أو الروحانية. هكذا صرخ أحد فلاسفة العلوم في عصرنا قائلا: "إننا نعلم (من وجهة نظر علمية) لماذا لن نعلم أبدا"[50].

كان نموذج الشمولية قد تبلور عام 1926 على يد الجنوبي - الأفريقي جان كريستيان سموتس انطلاقا بالضبط من النظريات العلمية المنقولة عن نظرية النسبية العامة الآلية. نعم هناك الآن نموذج جديد يتمثل فى نظرية الشمولية. (والمقصود بها ميل الطبيعة إلى تشكيل مجموعات كلية أكبر من الأجزاء التي تشكلها وذلك من خلال التطور الحيوي الخلاق). وهذا النموذج الجديد تعرض لعدة تطورات معنوية على مدار القرن العشرين. ولكنه ينص بشكل عام على ما يلي: أن خصائص كائن فرد ما، أو مجموعة ما لا يمكن أن تُعرف إلا إذا نظرنا إليها في كليتها الشمولية، وليس عن طريق دراسة كل جزء على حدة. والقاعدة الأساسية العظمى التي تتحكم بهذه النظرية هي التالية: أن "الكلّ (سواء أكان منظمة، أو مجتمع، أو مجموعة رمزية) هو أكبر من الأجزاء التي تشكله. بل أكثر من ذلك: أن الكل هو الذي يخلع المعنى والقيمة على أجزائه التكوينية عن طريق الوظيفة التي تلعبها هذه الأجزاء في أحضانه أو داخله. وهذا يعني أن النظرية الشمولية تنص على ان العالم متعدد الجوانب وليس أحادي الأبعاد. كما أن هناك علاقات تفاعلية بين عناصره ومكوناته. وهي تقدم نفسها كواحدية فلسفيا في مواجهة الثنائية الديكارتية. كما وتقدم نفسها كحيوية خلاقة في مواجهة الميكانيكية الجامدة. بمعنى أن الكون مرئي فيها كجسم عضوي حي، وليس ككوكب ميت كما كان عليه الحال سابقا، أي كشيء مصيره العدم والفناء. إن "الثقافة التمامية" المنشّطة من قبل هذا الوعي الكلياني الشمولي تؤدي إلى انبثاق "عقلانية عليا، شاملة، مطبوعة بالروحانية"[51]. في الماضي كان الميتوس، أي الاسطورة، قد خلق وعيا أسطوريا، و اللاهوتي قد خلق وعيا دينيا، واللوغوس، أي العقل، قد خلق منطق العقلانية الغربية المجردة من كل لواحق ميتافيزيقية. وهي التي ولدت العصور الحديثة[52]. أما حاليا، أي في عصر ما بعد الحداثة، فإننا ننتقل من حضارة المنطق العقلاني هذه إلى حضارة الهولوس: أي الحضارة الشمولية التي تشتمل على الميتوس واللوغوس في آن معا. بمعنى أنها تشتمل على الروحاني والمادي. إن النقد الراديكالي الذي يقوم به الباراديم الجديد هذا (أو النموذج المعرفي الأعلى الذي يتحكم بعصر ما بعد الحداثة) يستهدف كل مجالات الفكر الغربي الحديث المعتبر فكرا "اختزاليا" باترا لتنوع الواقع وثراء العالم. إنه يتنبأ بنهاية الهيمنة الغربية على العالم ويشكك بضرورة تصدير الفكر الغربي الوضعي الاختزالي إلى سياقات حضارية أخرى خصوصا إلى العالم الإسلامي.

وفي داخل هذا النموذج العلمي الأعلى للفيزياء الحديثة (الباراديم) نلاحظ أن أصواتا

متزايدة أكثر فأكثر أخذت ترتفع كي تعلن رفضها للرؤية الأحادية الجانب للعالم: أقصد الرؤية النفعية الاستهلاكية المادية بشكل مفرط ومبالغ فيه. والواقع أن مواقف بعض كبار الفلاسفة والروحانيين الأوروبيين كانت تمشي في هذا الاتجاه طيلة النصف الأول من القرن العشرين. لقد تجرأوا على السير ضد التيار المسيطر: أي تيار الفلسفة الوضعية المادية البحتة. نذكر من بينهم على سبيل المثال لا الحصر الفيلسوف هنري بيرغسون (م. 1941) الذي كان يعتقد بان الحدس يتجاوز الأطر المغلقة للعقل أو يعلو عليها ويتجاوزها كي يبحث في أعماق الحياة عن نبع آخر للمعرفة. ونذكر أيضا رينيه غينون (م. 1951) الذي كان يعتقد أن العلم العقلاني ليس إلا "معرفة بواسطة الانعكاس" أي أنه صدى أو ظل شاحب، هذا في حين أن الميتافيزيقا تفتح على معرفة "حدسية ومباشرة."[53] لكن كان ينبغي علينا أن ننتظر سنوات السبعينات من القرن المنصرم كي ننتقل من مرحلة العقيدة المحصورة ببعض الشخصيات أو الأوساط الثقافية إلى مرحلة التيار الجماعي المعاش والمنبث ضمنيا بشكل واسع نسبيا في المجتمعات الأوروبية.

إحدى الخصائص الملفتة للانتباه والمميزة لعصرنا تكمن في ذلك اللقاء بين الفيزياء الذرية الحديثة من جهة، والتراثات الروحانية الشرقية من جهة أخرى: كالهندوسية، والطاوية، والبوذية، والآن الإسلام الصوفي. وقد دهش علماء الذرة الكبار من أمثال نيلز بور، وإرفين شرودنجر، ودافيد بوهم، بل وصعقوا عندما رأوا التوافق الممكن بين ملاحظاتهم العيانية التجريبية عن الواقع من جهة، وبين الحدوسات الميتافيزيقية للحكماء الشرقيين القدامى من جهة أخرى. إن بحثهم عن الحوار مع الفلسفة الأبدية الخالدة قد انتهى إلى نوع من الترتيب الهرمي المراتبي للقيم. وهو ترتيب معاكس أحيانا لما كان سائدا سابقا. هكذا نلاحظ أن الرؤية الروحانية الميتافيزيقية للعالم أصبحت تحظى لدى بعض كبار العلماء بالتفوق والغلبة على الرؤية الوضعية العلموية المتطرفة ذات النزعة المادية الاختزالية. كان الغزالي يقول بأنه توجد دائرة متموضعة فوق العقل والحواس حيث تنكشف أشياء لا يستطيع العقل أو الحواس التوصل إليها[54]. كلام الغزالي هذا يشبه كلام عالم الفيزياء المعاصر ميكائيل هيلير. يقول هذا الأخير: "أعتقد أن أكبر فتوحات الفيزياء الحديثة يكمن في اكتشاف ما يلي: أن عقلنا أو حسنا المشترك محصور بمجال ضيق يخص تجربتنا العادية اليومية. لكن فيما وراء هذا المنطقة هناك مجال شاسع واسع لا يمكن لحواسنا أن تصل إليه"[55]. وهو المجال الميتافيزيقي الذي يقع وراء الفيزيقي. فهذا العالم الذي نراه ليس كل شيء. هناك عالم آخر خلفه.

الفترة التي نعيش فيها حاليا رائعة حقا. لماذا؟ لانها تعيد إدخال المعنى إلى حياتنا عن طريق العلوم الطليعية، أي العلوم الفيزيائية ما تحت الذرية، بعد أن كان قد طُرد منها بواسطة العقلانوية المتطرفة الجافة الاستلابية المشيّئة للوجود والتي سادت أوروبا الحديثة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. لكن المعنى استُهلك أيضا في الجهة الأخرى، أقصد الجهة الإسلامية، وفقد جوهره وروحه بسبب هيمنة المماحكات اللاهوتية الناشفة العقيمة للفقهاء والمتكلمين المسلمين. وهكذا وقع انقلاب في المنظور شبه فكاهي: نقصد بذلك أن العقل العلمي الأكثر تطورا هو الذي يعيد المقدس الروحاني إلى الساحة بعد أن كانت الفلسفة العلموية الوضعية المادية المحضة للقرن التسع عشر قد طردته منها داخل أوروبا على الأقل. وفي الوقت نفسه يعيد البهجة إلى العالم بعد أن فقد سحره وجاذبيته بسبب انحسارالدين والأسرار الربانية عن الساحة وسيطرة الفلسفة المادية الوضعية الإلحادية.

هذا البحث عن معنى أكثر انفتاحا من مجرد العقلانية الضيقة وحدها لا يفعل إلا أن يعيد صياغة المبدأ الواحدي القديم بلغة معاصرة. وهو المبدأ الذي يرى في الكون حقيقة واحدة أساسية (وهذه هي فرضية الفلاسفة الذريين الإغريق من أمثال ديمقريطوس مثلا). هنا نلاحظ أيضا تشابها بين النموذج الشمولي الأعلى للمعرفة العلمية الحديثة والمبدأ الإسلامي للتوحيد. فبفضل التضامن الذي يربط الله بخلقه يصبح التوحيد الميتافيزيقي تنوعا وتعددية داخل العالم الفيزيقي. المبدأ الإسلامي للشمولية ما هو إلا نتيجة مباشرة للتوحيد. وإذا كان استخدام مصطلح الشمولية حديثا، إلا أنه يعبر عن حالة روحية أو فكرية قديمة. وقد عمقت الصوفية هذا المبدأ الإسلامي عن طريق إعطائه طابعا تجريبيا: بمعنى أن هدف الحياة البشرية هو التعرف على الوحدانية في الله، وفي العالم، وفي أنفسنا. كان المتصوفة يقولون بأنه ينبغي أن نتجه من العلم الخارجي للتوحيد نحو (حاله): أي نحو فهمه الداخلي. ومعلوم ان الصوفي الكبير ابن عربي ومدرسته كانا قد صاغا ذلك على هيئة مبدأ "وحدة الوجود". بمعنى أن الله هو وحده الكائن الحقيقي، هو وحده الذي يمتلك الوجود الفعلي. لكنه وبفضل محبته ورحمته يعطف على خلقه ويدخله في الوجود عن طريق نفخ بعض روح هذا الوجود فيه. وفي الصوفية نلاحظ أن الوعي الشمولي الكلياني لا يبقى على صعيد عقائدي محض، أو ميتافيزيقي: وانما هو عبارة عن تدفق أو فيض يتطلب ان يُعاش وينتشر نوره الروحاني

في المجتمع. إن هذا الوعي الشمولي الكلياني يفسر لنا مثلا لماذا تأقلم "الإسلام الصوفي في العمق وبسرعة صارخة مع الحياة في إفريقيا الشرقية كما في إفريقيا الغربية"[56].

ودون أن نقسر عملية التشابه كثيرا فإننا نلاحظ أن الفيلسوف والعالم الإنجليزي الفريد وايتهيد (م. 1949) الذي أثر حتى على محمد إقبال كان قد تحدث عن "الوحدة الحية للكون". هكذا نلاحظ أن وايتهيد تجاوز المنهجية التحليلية للفلسفة الانجلوساكسونية كي يتجه نحو المقاربة الكليانية التي تشكل نظاما متكاملا عن الكون. والواقع أنه يستخدم منهجية مشابهة جدا لمنهجية ابن عربي عندما يقول بأن الكون ليس مؤلفا من مجموعة أشياء منفصلة عن بعضها البعض ومستقلة بذاتها عن غيرها من المخلوقات، بل هو مؤلف من شبكة لا نهائية من "العلاقات" الرابطة بين الكائنات وبين مختلف ممالك الخلق[57]. وفي الفترة المعاصرة نلاحظ أن المسار الصوفي يدخل في تناغم مدهش ورائع مع "العقلانية الموسعية" لعالم الفيزياء والكيمياء الشهيرايليا بريغوجين، ومع نظرية "الواقع المعقد ومتعدد الجوانب" للفيلسوف إدغار موران. بل وأكثر من ذلك فإنه، أي المسار الصوفي، يغذي فكر وصياغة هذه النظريات العلمية الجديدة (البارادييات) كما تشهد على ذلك الهجمة المتزايدة أكثر فأكثر لابن عربي وجلال الدين الرومي على الغرب في عصر ما بعد الحداثة. فهناك تعطش في الغرب للتراث الصوفي الإسلامي الكبير.

أما محمد أركون فيتمنى من كل قلبه تبلور عقلانية تعددية نتجاوز بفضلها "الإطار الثنوي للمعرفة. المقصود تتيح لنا أن نتجاوز ذلك التضاد المزمن بين العقل والخيال، أو بين التاريخ والأسطورة، أو بين الصح والخطأ، أو بين الخير والشر، أو بين العقل والإيمان. "[58] ممتاز. لم لا؟ لكن العلوم الإنسانية التي يعتمد عليها أركون لتحقيق هذا التجاوز لا تكفي أبدا؛ إذ أقول هذا الكلام فإني لا أتبع ميشيل فوكو عندما يقول بأن "العلوم الإنسانية خاطئة أو مزيفة أو أنها ليست علوما على الإطلاق"، ولا أتبع عبده فيلالي الأنصاري عندما يقول بأنها عبارة عن "آلة جهنمية للتدمير والتخريب"[59]، ولا حتى ربما فيرنان دومون الذي يتحدث عن "علم الإنسان في حالة غياب الإنسان"[60]. في كل الأحوال ينبغي الاعتراف بأن العلوم الإنسانية تجهل معظم المكتسبات التي حققتها النماذج المعرفية العليا للفكر الفيزيائي الحديث والتي ذكرناها آنفا. ويبدو أنها

لا تزال متأخرة عن حركة البحث العلمي لأنها مكبوحة أو مُفرملة من قبل الإيديولوجيا الوضعية الاختزالية المهيمنة على الغرب. نلاحظ مثلا بهذا الصدد أن التداخل بين الدارس والمدروس أو المراقب بكسر القاف والموضوع المراقب بفتحها والذي اعترفت به الفيزياء الحديثة منذ عام 1920 لم يتم الاعتراف به حتى الآن في كل العلوم الإنسانية. لماذا؟ لأن ذلك كان سيؤدي إلى نقض مزاعمها في الموضوعية الكاملة والحيادية الباردة المطلقة، وعدا ذلك كان سيؤدي إلى نقض الإمبريالية المعرفية أو الهيمنة الطاغية التي تمارسها هذه العلوم على الفكر المعاصر. كان الباحث ريمون أبيليو قد لاحظ بحق أن العلوم الإنسانية طردت الميتافيزيقا من ساحة الفكر الغربي وأنه ينبغي علينا إعادة الاهتمام بها ودمجها من جديد في رؤيتنا العامة ودائرة اهتماماتنا.[61] فالوضعية الاختزالية المسيطرة على عقلية الغرب هي التي طردت الميتافيزيقا. إننا نشهد الآن ثورة إبستمولوجية أو طفرة معرفية كبرى بفضل مكتشفات الفيزياء الحديثة ما دون الذرية والتي ذكرناها آنفا. وضمن هذا الإطار تبدو مكتسبات العلوم الإنسانية ضرورية ولكنها على أهميتها ليست كافية. وبالتالي فنحن بحاجة إلى المنهجية الشمولية الكليانية المتكاملة التي تجمع بين العقل والقلب، أو بين التجريب الخارجي على عالم الظواهر المادية المحسوسة من جهة، وبين التجربة الروحانية الداخلية من جهة أخرى. نحن بحاجة إلى منهجية متكاملة تجمع بين العقل الموسع المزود بمختلف أدواته التحليلية (وبالتالي فهي ليست غاية بحد ذاتها) وبين العقل الفوقي الذي يمتلك وسائله المعرفية الخاصة الأكثر استيعابا وشمولية. والعقل - الفوقي أو العلوي - الحدسي هو السائد لدى كبار المتصوفة كابن عربي أو سواه.

أن نرى "بكلتا العينين"

يستخدم المتصوفة مصطلحا خاصا للتحدث عن محاولتهم الهادفة إلى إقامة التوازن بين العقل، والعقل العلوي من خلال استخدام تعبير: "الإنسان ذو العينين". والمرجعية القرآنية لهذا المصطلح هي الآيات التالية: ﴿أَلَمْ نَجْعَل لَّهُ عَيْنَيْنِ (8) وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ (9) وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾[62]. بعينه "اليمنى" أو عينه الداخلية يرى الكائن المتيقظ الوحدة، وبعينه "اليسرى" أو عينه الخارجية يرى عالم الظواهر المادية في كثرته. هكذا يصبح

الإنسان جامعا بين الوحدة والكثرة، وعندئذ يصبح قادرا على تشكيل رؤية موحدة عن الواقع لأن رؤية إحدى العينين لا تحجب رؤية العين الأخرى. ونلاحظ أن المتصوفة يدعمون هذه المنهجية بواسطة مقطع قرآني آخر ذي تلميح عالي المستوى: "مجمع البحرين"، أي مكان فوق كل الأمكنة حيث التقى موسى بالخضر، مدرب الأنبياء والأولياء أو معلمهم[63]. إن مفكرين صوفيين كابن عربي، والقشيري، والأمير عبد القادر الجزائري، يقولون بأن كلا البحرين يدلان على عالم الظواهر الخارجية من جهة، وعالم الحقيقة الداخلية من جهة أخرى، ثم يوضحون قائلين بأن الكائن المحمدي ينبغي، على غرار النبي، أن يبلور التركيبة التوفيقية بينهما. تعبر الثقافة الإسلامية والصوفية التقليدية عن ذلك بواسطة مصطلح: الميزان: أي التوازن بين مختلف جوانب الواقع. كنا قد رأينا سابقا[64] أن محمد إقبال يعتمد على الآية الثالثة والخمسين من سورة فصلت كي يخلع المشروعية على فعل المعرفة فيما يخص عالم الظواهر الخارجية ("في الآفاق") من جهة، وفيما يخص العالم الداخلي الجواني ("في أنفسهم"). لكننا نلاحظ أن النظرة التي نلقيها على العالم، نحن المحدثين أو المعاصرين، هي نظرة عوراء لا ترى إلا جانبا منه؛ فادراكنا يتوقف عند العالم الظاهري الخارجي المحسوس ولا يفترض، حتى مجرد افتراض، وجود عالم آخر أو بُعدا آخر غيره أو وراءه.

أعور: هذه هي الصفة التي أطلقها النبي على المسيح الدجال (أو الدجال بكل بساطة). بعض المفسرين المسلمين يقولون بأن هذه الكلمة تدل بشكل مجازي أو رمزي على النزعة المادية الحديثة المبتورة والمقطوعة عن الرؤيا الحدسية والإشراقية. فالحضارة الحديثة عوراء لا تنظر إلا بعين واحدة لأنها بترت البعد الروحاني من الوجود ولم تعد تعترف إلا بالبعد المادي المحض. وسواء اعتبرنا هذا المعطى من الكتاب المقدس كأسطورة أم لا، سواء اعتبرنا تفسيره مغامرة غير مضمونة أم لا، فإن ذلك لن يغير في الأمر شيئا. كل واحد منا ينطلق من متاعه المفهومي كي يعبر عن الشيء نفسه أو الحقيقة نفسها. لنلاحظ هنا التشابه الكبير إن لم نقل التطابق بين ما يقوله عالم الفلك الفيزيائي هوبير ريفيز، وما يقوله المتصوفة آنفا. يقول هذا العالم الكبير: "لا نستطيع أن نكتفي بمسار واحد لأننا قد نصبح مجانين عندئذ أو قد نجف وننشف كليا. ينبغي علينا أن نتعلم كيف نعيش عن طريق ممارسة العلم والشعر في آن معا. ينبغي علينا أن نحتفظ بكلتا العينين مفتحتين في نفس الوقت: عين الشعر، وعين العلم"[65].

بعض المصلحين الإسلاميين خُدعوا بالمظاهر الغربية البراقة وتمنوا أن يؤدي تحديث العقل الإسلامي إلى وضع حد لنشوة الإنسان واغتباطه[66]، ورغبوا في هيمنة العقلانية الجافة على العالم الإسلامي، والقضاء على الشعر والروحانيات ورطوبة الخيال. فهل توقعوا الانعكاسات التراجيدية المترتبة على العقل الذي فقد روحه وجاذبيته وطابعه الذاتي الروحاني؟ لماذا يريدون أن يقلدوا الغرب في كل شيء ويتوصلوا إلى عقل وضعي جاف وبارد؟ ينبغي أن يعلموا أن البارادايم الجديد، أو النموذج الأعلى الجديد للمعرفة، يجمع بين العقل والنشوة، أو بين العقل والقلب. بالتالي فهو البديل الوحيد للتكلس العلموي الوضعي السائد في الغرب من جهة، وللتحجر الديني السائد في العالم الإسلامي من جهة أخرى. لا ينبغي على الثقافة الإسلامية أن تركب القطار بشكل متأخر مرة أخرى. لا ينبغي عليها أن تتعلق بأهداب العقل العلموي الوضعي الذي فات أوانه. لا ينبغي عليها أن تقلد نماذج فكرية أو عقلية عفى عليها الزمن... أحدث نظرية علمية فيزيائية كما قلنا، أي نظرية ما بعد الحداثة، أصبحت تعترف بالروح والروحانيات وليس فقط بالماديات. بالتالي فالغرب يراجع نفسه الآن ويتراجع عن تطرفه الوضعي الاختزالي المادي الذي قضى على شطحات الخيال ورطوبة الشعر وعبق الروحانيات. فلماذا يريد المثقفون العرب أو المسلمون تقليده في خطئه وتطرفه في الوقت الذي يتراجع هو عن هذا الخطأ والتطرف؟

ثالثا: مراجعة مفهوم الاجتهاد

الإفراط فى الفقه الإسلامي

بالنسبة لمعظم المفكرين المسلمين والباحثين الإجانب المهتمين باصلاح الإسلام، هذا الإصلاح غير ممكن مادمنا لم نضع على محك التساؤل والشك المكانة الكبيرة التي يحتلها الفقه فى الثقافة الإسلامية. وإذا كانت "عبقرية" الفقه وأصالته في الإنتاج البشري لم تعد بحاجة إلى دليل فإننا مضطرون للاعتراف بأن هذا العلم شهد منذ القرن الثاني الهجري تطورا كبيرا جدا. وهذا التطور أو قل هذه المكانة المبالغ فيها أدت إلى تهميش العلوم الأخرى (كعلم الدين وعلم الأخلاق وعلم الروحانيات والفلسفة على وجه الخصوص). لقد زاد الاهتمام به عند المسلمين على حساب هذه العلوم كلها، الأمر الذي أفقر الثقافة الإسلامية وأضر بها كثيرا؛ فقد همشوا الفلسفة وكل هذه العلوم وراحوا أكثر فأكثر يطابقون بين "الإسلام" والفقه فقط أو الشريعة. عندئذ ضاع الجوهر الروحي لرسالة محمد. وإذا كانت اليونان قد اشتهرت بالفلسفة، والغرب الحديث بالتكنولوجيا، فإن الحضارة الإسلامية اشتهرت بالفقه والعقل القياسي الذي يعتمد عليه[67]. هكذا راح الناس أكثر فأكثر يطابقون بين "الإسلام" والفتاوى الفقهية. لكن في مواجهة هذه "الإمبريالية الفقهية"[68] أين يمكن أن نعثر على الجوهر الروحاني لرسالة محمد؟

نقول ذلك على الرغم من أن "الحديث الشهير للملاك جبرائيل" والذي يعتبر مصدرا موثوقا من مصادر الكتابات المقدسة للإسلام كان قد زوّد الدين الإسلامي بمبدأ ينظم التناغم بين مختلف مكوناته وأقام تسلسلا هرميا بين القيم. لكن سرعان ما انقلب تسلسل القيم بواسطة المسلمين المتأخرين. هنا نجد مثالا آخر على قلب القيم في الإسلام، هذا القلب الذي شغلنا طويلا في بداية هذا الكتاب. لقد قدم هذا الحديث الدين الإسلامي على هيئة انتشار محدد للمعنى مبتدئا من المجال الظاهرى ومتجها نحو المجال الباطنى الروحاني أو منتهيا به. لنستمع إليه أولا وبعدئذ نعلق عليه ونستنتج النتائج والخلاصات: "رواه الإمام مسلم عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه. قال: بينما نحن عند رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم إذ طلع علينا رجل شديد بياض

الثياب، شديد سواد الشعر، لا يرى عليه أثر للسفر، ولا يعرفه منا أحد، حتى جلس إلى النبي صلى الله عليه وسلم فأسند ركبتيه إلى ركبتيه، ووضع كفيه على فخذيه، وقال: يا محمد، أخبرني عن الإسلام؟ فقال رسول الله: الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتصوم رمضان، وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلا. قال: صدقت. قال: فعجبنا له يسأله ويصدقه. قال: فأخبرني عن الإيمان؟ قال: أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره. قال: صدقت. قال: فأخبرني عن الإحسان؟ قال: أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك. قال: فأخبرني عن الساعة؟ قال: ما المسؤول عنها بأعلم من السائل. قال: فأخبرني عن أمارتها؟ قال: أن تلد الأمة ربتها، وأن ترى الحفاة العراة العالة رعاء الشاه يتطاولون في البنيان. قال: ثم انطلق. فلبثت مليا ثم قال لي: يا عمر أتدري من السائل؟ قلت: الله ورسوله أعلم. قال: فإنه جبريل أتاكم يعلمكم دينكم". انتهى الحديث النبوي.

في الدرجة الأولى نلاحظ أن الإسلام يتطابق مع الممارسات الظاهرية الجسدية للدين. وهي التي تشمل الطقوس والعبادات وكذلك العلاقات البشرية أي المعاملات. هذا المجال من الدين منظم عن طريق أحكام الفقه والتشريع، ثم يأتي بعد ذلك مجال الإيمان الذي يوجد مقره في القلب. لكن على هذا الصعيد أو في هذه الدرجة لا يزال المؤمن يعود في مرجعيته إلى قناعات مستمدة من العقيدة. فالإيمان موجه ومشكل من قبل العقيدة. وأخيرا يجيء دور الإحسان الذي ينص على أنه ينبغي أن "تعبد الله كما لو أنك تراه". ومعلوم أن الصوفيين وضعوا نصب أعينهم كهدف لعلمهم البحث عن الكمال: وبالتحديد الإدراك المباشر للحقائق الروحية عن طريق الكشف والتجلي والتأمل الروحاني. وهم بذلك يحاولون أن يتوصلوا إلى الرؤية المؤكدة الموثوقة (أي اليقين) التي تمثل تجاوزا للإيمان أو بالأحرى إنجازا وتكملة له. وبالتالي فإن المؤمن الذي يكتفي بمرحلة الإسلام أو حتى الإيمان لم يكمل مساره بعد داخل الدين. وهنا نجد الصوفيين والعلماء الكبار فيهم يقولون لنا بأن البحث عن الحقيقة الروحانية يفرض نفسه على المسلمين بقدر ما يفرض العلم الظاهري عليهم نفسه. ونلاحظ أن ابن خلدون يمشي في هذا الاتجاه عندما يقول بأن الصوفية تشكل جزءا لا يتجزأ من علوم الشريعة.[69]. ولهذا السبب فإن "كتب العقائد الإسلامية الإيمانية" القديمة تمارس

نوعا من التوزيع الثلاثي الضروري للتوازن الشخصي والجماعي بين الجزء المخصص للعقيدة، والجزء المخصص للشريعة، والجزء المخصص للتصوف والروحانيات. وهكذا نلاحظ أن التصوف يشكل أحد الأجزاء الثلاثة للدين الإسلامي. وبالتالي فله أهميته أو مكانته التي لا تنكر، ونلاحظ أن المفكرين الاصلاحيين المعاصرين لا يقولون شيئا آخر؛ فهم سائرون على نفس الخط. فمثلا نلاحظ أن المفكر الإسلامي السوري سعيد حوا (م. 1989) يقول بأن الصوفية هي علم يفرض نفسه على كل مسلم كي يكمل دراساته الدينية والفقهية. أما المفكر الإيراني المعاصر عبد الكريم سورش فيبني أيضا نظريته عن "تقلّص وتوسع المعرفة الدينية" على علم الدين، وعلى الأصول (أي أصول الفقه)، وعلى العرفان (المعرفة الباطنية).[70] هذه الرؤيا الثلاثية للأمور هي أيضا تلك التي تتبناها الحركة الإسلامية الكبرى والرسمية في إندونيسيا: أي حركة نهضة العلماء[71].

الجذر اللغوي العربي لمادة (ف.ق.هـ) المتولدة عنه كلمة فقه وارد في القرآن بمعنى: الفهم أو القبض على معنى ما، أي فهم الآيات أو الإشارات الإلهية في هذا العالم أو القبض على معناها... وقد كان الفقهاء الكبار الأوائل أوفياء لهذا المعنى. فمثلا نجد، بالنسبة لأبي حنيفة النعمان الذي كان مؤسس أول مذهب فقهي في الإسلام، أن كلمة فقه تعني: "معرفة النفس ما لها وما عليها"، ورسالته كان عنوانها: **الفقه الأكبر**. والواقع أنها تخص علم الكلام، أي اللاهوت، أكثر مما هي متركزة على الفقه. لكنهم سرعان ما قلصوا معنى الفقه فأصبح يعني فقط الدعوة إلى فهم الإرادة الإلهية المعيارية التشريعية (ثم بعد مرحلة أخرى من التحول والصيرورة) أصبح يعني القانون الوضعي المطبق أي الأحكام الشرعية والقضاء بين الناس والفتاوى وتنظيم أمور العبادات ضمن منظور طقسي شعائري بالكامل. من هنا جاء احتجاج الصوفي الشلبي (م.945) على فقهاء زمانه؛ فقد رفض هذا الضعف الذي اعترى كلمة فقه وطالب بفقه الله: "أي الفهم الروحي لله[72]". (لكن مطالبته ذهبت هباء، فلم يستمع إليه أحد؛ فالمسلمون كانوا قد دخلوا آنذاك فيما يدعى بعصر الانحطاط أو إغلاق باب الاجتهاد. باختصار شديد، كلمة الفقه القرآنية التي تعني الدعوة إلى التأمل والتعمق في الفهم تحولت في عصور التكرار والاجترار إلى تقليد أعمى وفتاوى وأحكام قضائية تشريعية جافة مفرغة من كل روح). بعدئذ بفترة قصيرة تجرأ أبو طالب المكي (م.996) وتحدث عن فقه القلوب،

أي فهم أسرار القلوب. وهو فهم مضاد لتلك المعرفة السطحية الخارجية الشكلانية التي يحصر الفقه المعياري، فقه الفتاوى، نفسه بها. و"حجة الإسلام" الغزالي نفسه قال بأن كلمة فقه كانت تطلق لدى المسلمين الأوائل على علم الآخرة، ومعرفة النواقص الخفية للنفس، والتأملات، وحضور مجالس الذكر. بمعنى آخر فانها كانت تطلق على علم روحاني يسير في اتجاه التصوف الذي قاده إليه مساره الخاص كما هو معروف[73]. ولكن عبثا... فالمسلمون لم يفهموه هكذا، بل ضيقوا فهمه إلى أقصى الحدود.

باختصار شديد، فالجذر اللغوي العربي لكلمة فقه (ف.ق.هـ) الذي كان يحث على الانفتاح الروحاني وبذل الجهد في التفكير والتأمل المبدع حول معطيات الوحي قد حُول في القرون الانحطاطية المتأخرة إلى نوع من التبعية الفقهية الشكلانية الفارغة لكن المرهقة والمكبلة للروح. وطبقا لكلام نقله الترمذي فإنه يعتقد أن النبي حذر المسلمين مسبقا قائلا ما معناه: ربما عرف أحدكم الفقه دون ان يفقه شيئا، أو بالنص: "ربما علمه دون ان يتعلمه"! وهكذ اختُزل الإسلام إلى مجرد تكرار واجترار لفتاوى الفقهاء، قديمهم والحديث، وضعف الفكر اللاهوتي، أي التفقه والتعمق في الدين، حتى انقرض تقريبا. هذا ناهيك عن الفلسفة التي أصبحت كفرا ما بعده كفر.

الفقه قانون بشري لا إلهي لأن القرآن لا يشكل إلا أحد مصادره الصغيرة جدا على مستوى الكم[74]، بل ويدعم بعض المختصين الفكرة القائلة بأن الفقه تشكل خارج الأفكار والمنظورات القرآنية الكبرى، بل حتى في تناقض معها[75]. والواقع أن هذه الأطروحة لها وجاهتها التي لا تنكر لأن عدد الآيات التشريع قليل جدا في القرآن. إنها تتراوح بين مائتين وأربعمائة آية من أصل ستة آلاف ومائتين وست وثلاثين آية يحتويها القرآن. وهذا الرقم قليل جدا إذا ما قارناه بعدد الآيات التشريعية أو "المعيارية" التي يحتويها العهد القديم أي التوراة (ستمائة وثلاثة عشرة آية)، أو دستور القانون الروماني (ألفان وأربعمائة وأربع عشرة مادة قانونية): يقول عبده فيلالي الأنصاري بهذا الصدد ما يلي: "إن قلة الآيات التشريعية في القرآن لم تكن بمحض الصدفة أبدا؛ فالقرآن ترك للمؤمن هامشا كبيرا من الحرية كي يشرّع لنفسه ويصدر القوانين المناسبة، أو على الأقل ترك هذه الحرية لعلماء القانون والمشرعين[76]". لا ريب في أن هذا صحيح. لكن المشكلة هي أن المشرّع، ناهيك عن المؤمن العادي، لم يتجرأ على الاستفادة من هذه الحرية/ والمسؤولية التي تركها له القرآن.

هذه النزعة القضائية الشرعوية الطاغية ولّدت امتثالية سلوكية ضيقة جدا لأنها ملتزمة بالفتاوى التي لا تحصى ولا تعد. صحيح أنها ضرورية لإدارة شؤون كل طائفة دينية في حياتها اليومية من حيث القضاء وحل المشاكل بين الناس. لكنها أدت إلى نوع من الهوس بممارسة الطقوس والشعائر الدينية والضياع في التفاصيل وتفاصيل التفاصيل، الأمر الذي أدى إلى هيمنة العقلية الفقهية المتكلسة والمتحجرة على عقول المسلمين. ومعلوم أنها هي سبب الانتشار الواسع للأصولية المتزمتة في الإسلام حاليا. لقد حاولت الأوساط الصوفية أن تقوم بردة فعل ضد هذه القراءة المغلقة والضيقة للإسلام؛ ألم يتهموا الفقهاء بأنهم أدخلوا النشاز إلى المجال الإسلامي؟ وكانوا يؤكدون بطريقة مبالغ فيها أحيانا أن كل صوفي هو فقيه، لكن العكس غير صحيح. لكن فيما وراء الأوساط الصوفية بالمعنى الحصري للكلمة نجد أن الانزعاج من هذه النزعة الفقهية الضيقة قد وصل إلى بيئات المفكرين والأدباء؛ فأبو حيان التوحيدي مثلا (م. القرن الحادي عشر) حاول من جهته أن يخفف من تعلق المسلمين الزائد عن الحد بالطقوس والشعائر الظاهرية التي فقدت روحها ومعناها. ونلاحظ أيضا أن التشخيص الذي قدمه ابن خلدون في هذه الصدد في القرن الرابع عشر مضيء جدا وقاطع. فعلى الرغم من أنه كان فقيها مالكيا وقاضيا فقد سجل الملاحظة التالية: أن معظم المسلمين بعد القرون الأولى أصبحوا يهملون الحياة الروحية ويتعلقون بالجوانب الشكلانية أو الصورية أو السطحية من الدين. ولم يعد الفقهاء يهتمون الا بمسألة الالتزام بالطقوس الخارجية والشعائر الدينية. عندئذ ابتدأ النساك والصوفيون يتمايزون عن بقية المسلمين بل وينفصلون عنهم. ونجد أن ابن خلدون يلقي بمسؤولية هذا الانقسام الذي حدث بين الجانب الخارجي (أي الظاهر) من الدين والجانب الداخلي (أو الباطني) منه على كاهل الفقهاء[77]. لقد انقسم المسلمون إلى ظاهريين يتمسكون بالحرفيات والشعائر والطقوس الخارجية من الرسالة الإسلامية قبل كل شيء، وباطنيين يتمسكون بالروح والجوهر. هكذا نجد أن الغلو زاد عن حده في الفقه والتشريع والفتاوى وأدى إلى قطع التناغم أو التكامل الذي كان يميز حياة المسلمين الأوائل. لقد حدث خلل في التوازن بين النزعة الروحانية من جهة، والنزعة المعيارية الفقهية القسرية الإكراهية من جهة أخرى. من المعلوم أن رجل الدين الفرنسي الكبير المجدد الفريد لوازي (م. 1940) كان قد قال عبارته الشهيرة: "كان المسيح يتنبأ بمجيء مملكة الله، لكن الكنيسة هي

التي جاءتنا!". ومعلوم أنه عانى كثيرا من اضطهاد الكنيسة ورجال الدين المنغلقين الذين خانوا الإنجيل ورسالة المسيح وجوهر الدين. الشيء نفسه يمكن أن يقال عن الإسلام؛ فالنبي محمد كان يحمل معه النزعة الإنسانية الروحية العالية لكن النزعة الفقهية الشعائرية الضيقة والمتزمتة فرضت نفسها على الدين. فهل يعني ذلك أن محمدا والمسيح فشلا في مهمتهما؟ لا نستطيع الحسم في هذه المسألة لأن مسار هذين الدينين لم ينته بعد، ومستقبل الإسلام أمامه لا خلفه.

تطور مفهوم الاجتهاد

منذ نهاية القرن الثامن عشر، ومع دخول الحداثة، أصبحت الحاجة ماسة لمعالجة النزعة الفقهية الإسلامية بدواء طبي قوي. وعندئذ اكتشفوا **الاجتهاد** ويتعلقون به. والتعريف العام الشائع له هو التالي: "الجهد الذي تبذله الذات على ذاتها من أجل فهم خطاب الوحي في جانبه الشرعي". وفي أيامنا هذه نلاحظ أن المسلمين ينظرون إليه ويستخدمونه كأداة للتحرير، أداة تتيح لهم تطوير المعايير والتشريعات والفتاوى الفقهية كي تتناسب مع الحاجيات المستجدة، وكذلك بغية أقلمة الدين مع سياق الحداثة. يعتقد الكثيرون أن الاجتهاد هو العلاج السحري الذي سوف يحل كل المشاكل الناجمة عن جمود المجتمعات الإسلامية وتحجرها وتحنطها طيلة عصور الانحطاط. لكننا نعلم أن هذا المصطلح تعرض إلى متغيرات معنوية على مدار القرون. وينبغي علينا بالتالي أن نستعرضها بسرعة كي يعرف القارئ عن أي شيء نتحدث. كان مفهوم الاجتهاد قد ظهر في نهاية القرن الثامن، وكان يعني في بدايته كما قرر علم أصول الفقه الذي يترأس كل العلوم الدينية ما يلي: أن الاجتهاد يهدف إلى استخلاص الأحكام الشرعية من القانون الموحى به. لكنه لم يكن واضحا بخصوص نقاط عديدة. إذن فقد مارسوه كعلم تأويل للنصوص المقدسة وليس كدينامكية حيوية متطورة. كان الإمام الشافعي هو مؤسس علم أصول الفقه، وهو الذي حجم الاجتهاد وقلصه تقريبا إلى شيء واحد فقط: ممارسة **القياس**[78]. ولكن بسبب تحوله إلى مجرد ممارسة تقنية متزايدة وشديدة التعقيد والتخصص، أفلت الاجتهاد من أيدي المبادرة الفردية للمؤمنين ليصبح حكرا على المتخصيصين الذين حصروه أو قل حصروا ممارسته بشروط صارمة جدا. وهكذا أصبح في حالات عديدة عاملا محافظا وامتثاليا داخل المذاهب الفقهية وخصوصا لدى المالكيين، ولم يعد عامل تجديد أو تطور.

لهذا السبب بالذات فانه من الخطأ تكرار أو اجترار تلك المقولة الشائعة عن إغلاق باب الاجتهاد بدءا من القرن العاشر. فهم يعلقون على شماعتها كل تأخر العالم الإسلامي. في الواقع أنه لم يكن هناك اجتهاد بالمعنى الحقيقي للكلمة كي يعلقوه. كل ما في الأمر هو أنه كان هناك تجميد للاجتهاد في قالب ضيق وقسري أكثر فأكثر داخل هذا المذهب أو ذاك من المذاهب التي بقيت في الإسلام (كالمذهب الحنفي، والشافعي،

والمالكي، والحنبلي). بمعنى آخر أن الاجتهاد المنفتح، "المطلق" قد حل محله الاجتهاد المتقلص الضيق المنحصر داخل جدران المذهب الذي ينتمي إليه الفقيه المجتهد[79]. هكذا أصبحت مرجعية المجتهد فقط تعاليم "مؤسس" المذهب الذي ينتمي إليه وتلامذته المقربين، ولم تعد النصوص المقدسة للقرآن والسنة بشكل مباشر. وبشكل عام، ما كان بإمكان الحواجز القائمة بين مختلف المذاهب الكلامية والفقهية والمدعمة من قبل السلطة السياسية إلا أن تخنق الجهد الإبداعي والتأويلي الذي لمحه البعض في الأفق.

وبالتالي فإذا ما وضعنا الساحة الصوفية على حدة، يمكن القول بأنه كان يوجد دائما علماء دين يطالبون بحقوقهم في ممارسة الاجتهاد المطلق كما سنرى في الصفحات التالية. وينبغي العلم أيضا أنه في حالات كثيرة لم يكن الاجتهاد محصورا فقط بالتفكير في شؤون القانون الإسلامي والفقه، بل كان يستهدف أيضا الأسس الدينية للإسلام (أي ما يدعى بعلم أصول الدين). لم يكونوا يستهدفونها في ذاتها وإنما في التصور الذي يمكن أن يُشكل عنها. على الرغم من كل هذه الإيضاحات والتصحيحات التي تخص الماضي ينبغي الاعتراف بأن مسألة الاجتهاد أخذت تفرض نفسها بشكل قاطع على المسلمين في مطلع العصور الحديثة. لم يعد ممكنا تحاشيها؛ فبدءا من نهايات القرن الثامن عشر نلاحظ أن الضرورة الموضوعية القاضية بتحريك خمول الثقافة الإسلامية وجمودها دفعت المفكرين الطليعيين للإصلاح الإسلامي الحديث إلى توظيف الاجتهاد كترياق شاف من الامتثالية الفقهية - اللاهوتية السائدة (أي من التقليد السائد والخانق). نضرب على ذلك مثلا الشوكاني في اليمن (م. 1834)؛ فقد ذهب بعيدا في هذا الاتجاه وقال بأن الاجتهاد ينبغي أن يمارس من قبل المؤمنين المستنيرين قليلا والمطلعين على بعض العلوم الدينية، دون حاجة إلى شيء آخر. وهكذا قضى على الهيبة الراسخة للمذاهب الفقهية المعروفة. أما "الصوفيون الإصلاحيون" الذين ظهروا في تلك الفترة فقد كانوا منخرطين جدا كما سنرى لاحقا في هذا العمل التحريري الحاصل بواسطة الاجتهاد، بل حتى الوهابيون الأوائل أنفسهم كانوا يطالبون بحقهم في ممارسة الاجتهاد المطلق. ومعلوم أنهم ظهروا في الجزيرة العربية في نهاية القرن الثامن عشر. في البداية كانوا يشاطرون هؤلاء المتصوفة الذين كان مركزهم الأساسي مكة بعض الافكار[80]. لذا، وبشكل طبيعي، دعا دعاة الإصلاح الإسلامي في نهايات القرن

التاسع عشر إلى ممارسة الاجتهاد عن طريق إخراجه من أوساط الفقهاء المحترفين، بل حتى من دائرة الفقه نفسه كي ينفتح على هموم الفرد المسلم وحاجياته (نذكر من بينهم جمال الدين الافغاني، ومحمد عبده، إلخ). وكما يقول المفكر المغربي سالم حميش أصبح الاجتهاد لديهم عبارة عن "أداة متعددة الجوانب والوظائف من اجتماعية - تشريعية، ودينية، وثقافية، واقتصادية (...) واصلاً إلى حد أنه شمل كل الجهد المبذول من قبل المسلمين للتوصل إلى المعاصرة والحداثة"[81]. التقليد مضاد للاجتهاد، وهو يعني الخضوع للسلف أو "الأجداد" بشكل أتوماتيكي ودون أي تفكير. وقد ندد به هؤلاء المصلحون الكبار باعتبار أنه موقف مضاد للقرآن أو غير قرآني. كان محمد إقبال (م. 1938) يعتبر الاجتهاد بمثابة "مبدأ الحركة والتطور" داخل الإسلام. لكن الشيء الغريب هو أنه حصر الاجتهاد داخل الدائرة الفقهية، هو الذي كان مُلهما إلى أقصى الحدود من قبل الشاعر جلال الدين الرومي بل وملتحقا بالطريقة الصوفية القادرية (لكن كان هذا من طرفه مجرد رد فعل طبيعي لمفكر إصلاحي مهموم بالدرجة الأولى بتطوير التشريع والفقه كي يتناسب مع روح العصور الحديثة). فقد كان يعيب على "التصوف المتنسك الزاهد"، "التجريدي التأملي" أنه ينسحب من العالم الواقعي أو عالم الظواهر المرئية الخارجية. وكان هذا في رأيه يحرم عالم الإسلام الاجتماعي والسياسي من نخبه الروحية والثقافية[82].

في أيامنا الراهنة نلاحظ أن هناك، ظاهريا، موقفين متضادين من مسألة الاجتهاد. الأول يقوم بعملية مزاودة على مكتسبات الإصلاحيين الأوائل عن طريق عزو إبداعية خلاقة لا نهاية لها للاجتهاد. فالاجتهاد بحسب هذا المنظور مؤهل لان "يملأ فراغا تجعله الحداثة يبدو واضحا ومدوخا أكثر فأكثر[83]". وهم عندئذ يستعينون "بعلماء السياق" أي المختصين المعاصرين بالعلوم الإنسانية والاجتماعية، بل وحتى العلوم "الدقيقة"[84]. على هذا النحو يسحبون النصوص المقدسة من أيدي علماء الدين التقليديين الذين جمدوها وأصبحوا حراسا على عقيدة متحجرة ومتكلسة؛ هكذا يسحبون منهم صلاحياتهم الدينية الواسعة التي كانوا يتمتعون بها ويحتكرونها منذ قرون وقرون. هدف هؤلاء البحاثة الجدد هو أن يقيموا التناغم بين "النصوص المقدسة التي تقول المعنى والكون الذي يقول الواقع"[85]. أما أتباع التيار الثاني فيصل بهم الأمر إلى حد اعتبار مصطلح الاجتهاد نفسه قد تجاوزه الزمن. لماذا؟ لأنه خاضع أكثر من اللازم

للإطار الديني المعياري القديم. ثم يردف محمد أركون أحد ممثلي هذا الاتجاه قائلا: لا نستطيع إصلاح الإسلام ما دمنا سجناء "السياج العقائدى أو العقائدي المغلق". ينبغي الخروج منه كي نستطيع تحقيق هذا الإصلاح الذي طال انتظاره"[86]. هذا صحيح. والدليل على ذلك محاولة طارق رمضان التي تبقى سجينة هذا السياج الدوغمائي بالذات. فهو مثلا يدعو إلى تجاوز الفقه الإجرائي الذي لم يعد مناسبا لعصرنا. لكنه يفعل ذلك من أجل غرسه أكثر في مصادر هذا الفقه التي تعود إلى أيام الإمام الشافعي. هكذا يزحزح إلى الخلف المادة الفقهية التي يريد تجديدها. لكن النظرة التي يشكلها عن الفقه تبقى هي هي[87]. (فأين التجديد اذن؟ أين التجاوز؟ أين الخروج من السياج العقائدي المغلق؟ أين الإصلاح الراديكالي الذي يزعمه؟). من بين المفكرين الذين تخلوا عن مفهوم الاجتهاد ينبغي أن نذكر السوداني محمود محمد طه (الذي أعدم عام 1985 بسبب مواقفه الطليعية)؛ فبالنسبة له، لم يعد هذا المفهوم يسمح بأن نغير ما يبدو في القرآن والسنة وكأنه مغاير لعصرنا أو يحتوي على تمييز غير مقبول ضد الآخرين[88]. على هذا النحو ظهر مصلحون معاصرون يطالبون بحقهم في ممارسة التفكير الحر الذي يعيد الصلة برسالة محمد (كالتونسي عبد المجيد الشرفي على سبيل المثال)، بل ويطالب بعضهم بحقهم في ممارسة التجديد الديني (أي البدعة لدى نصر حامد ابي زيد مثلا). ومعلوم أن البدعة كانت مكروهة جدا ومدانة في الإسلام التقليدى. في رأي هؤلاء المثقفين المسلمين الجدد أصبح الاجتهاد شيئا قديما باليا يعرقل بلورة الأسئلة الأساسية التي ينبغي أن يطرحها المسلمون على دينهم.

هكذا نلاحظ أن مفهوم الاجتهاد تعرض لطفرات ومتغيرات معنوية منذ أن كان قد ظهر لأول مرة وحتى اليوم. ومعلوم أنه كان في البداية يعني الجهد المبذول من أجل شرح القانون الشرعي الفقهي أو توضيح مقاصده. فهل ألغت هذه الطفرات المعنوية كل أهمية له في عصر ما بعد الحداثة؟ هل لا يزال قادرا على تلبية حاجيات الأجيال المسلمة الجديدة خصوصا مسلمي الغرب؟ ومعلوم أنها أجيال لم تعد تكتفي بإسلام مفهوم وكأنه مجرد سلسلة طويلة من الأوامر والنواهي. الكثير من المسلمين الأوروبيين أصبحوا يبتعدون عن هذه النزعة الفقهية والفتاوى التشريعية القديمة[89]. وهذا شيء لا ينبغي أن يدهشنا في الواقع. لقد أصبحوا يبتعدون عنها كي يتجهوا نحو فهم روحاني للدين، فهم علوى.

رابعا: الاجتهاد الروحاني

المأزق الذي أصاب العالم الإسلامي والذي أدى إلى انتصار القراءة المنغلقة والضيقة للقرآن والشريعة كان روحانيّو الإسلام قد أرهصوا به بشكل مبكر جدا وحذروا من حصوله. فهناك بداهة ذات طبيعة منهجية فرضت نفسها عليهم بسرعة، وهي أن الذهن البشري والروح المنطقية اللذين يستخدمان منهجية الاستنباط والمحاجة العقلانية لهما مكانتهما داخل عملية بلورة المعرفة دون شك. لكن طبيعتهما المحدودة تمنع الإنسان من التوصل إلى الحقيقة العميقة والنهائية للأشياء، هذه الحقيقة المحجوبة عن أنظاره على هذا النحو. ينبغي القول بأن العلم الروحاني ليس مضادا للعقل أو لاعقلانيا كما قد نتوهم، إنما يحتل مرتبة فوق العقل. فهناك العقل العادي الذي نعرفه، وهناك العقل الفوقي أو العُلوي الذي يتجاوزه ويعلو عليه. هذا العلم الروحاني يرتكز على قاعدة ذلك المقطع القرآني الذي ورد في سورة أهل الكهف والذي يتحدث عن الخضر، ذلك المعلم السري الغامض للأنبياء والأولياء الصالحين. في هذا المقطع نجد الخضر يضع النبي موسى على محك الاختبار ثلاث مرات عن طريق ارتكاب أعمال تتناقض ظاهريا مع الشرع الإلهي، الأمر الذي أثار استغراب موسى الشديد واستنكاره[90]. في الواقع أن موسى الذي كان متعلقا بالنواميس الخارجية للشريعة يبدو نافد الصبر ومتمردا على ما يفعله الخضر أو منددا به وعاجزا عن فهمه. أما الخضر فلم تكن تغره المظاهر وإنما كان يرى أعماق الأشياء: أي الحقيقة المخبوءة الدفينة. ثم يشرح الخضر لموسى بعدئذ مبررات أعماله التي تبدو ظاهريا سيئة وغير مبررة على الإطلاق ثم يفارقه بعدئذ. ونلاحظ داخل هذا المقطع الطويل نسبيا في السورة أن الآية 65 توضح لنا العلم الذي يتناسب مع نمط المعرفة الباطنية. تقول الآية: ﴿فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِّنْ عِندِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا﴾. هذا العبد هو الخضر بطبيعة الحال. وهذا العلم هو العلم الصوفي ضمن مقياس أنه يأتي من عالم الغيب القرآني. والصوفيون يحددونه على أساس أنه ممنوح من قبل الله كعلم وهبي وذلك مضادةً له بالعلم الآخر الكسبي أو العلم النظري أي العقلاني الاستنباطي المنطقي. وبالتالي هناك ثلاثة أنماط من العلوم والمعارف في الإسلام الكلاسيكي.

منهجيتان للمعرفة: الإلهام والكشف

يتميز العلم الحدسي للصوفيين، وليس التجريبي المحسوس، ببعده التجريبي والمتألق. إنه يرغب في أن يكون أكثر انفتاحا وأكثر امتلاء من مجرد العلم "الذهني" العادي لأنه يشمل في آن واحد العلم العقلاني وما فوق العقلاني. إنه يستمد مادته من الذروة الوسائطية المتمثلة بعالم المثال. وهو نوع من العالم الذي يتوسط بين المجال الحدسي البحت، والمجال الحسي الواقعي. سوف نعود إلى ذلك لاحقا. يقول اللاهوتي - الفقيه "المستنير" طارق عبرو بأن العقل ليس إلا وسيلة مؤقتة ضرورية ولكنها غير كافية. يقول ذلك وهو يتحدث عن "العبارات الخاطفة الملكية للتصوف الإسلامي[91]". كانت الإبيستمولوجيا الصوفية قد استخدمت في تاريخ الإسلام وسيلتين لاستكشاف العالم ما فوق الطبيعي أو ما وراء الواقع المحسوس هما: الإلهام، والكشف أو المكاشفة. لكن هذين النموذجين الكبيرين للمعرفة (البارادايم) ليسا خاصين فقط بعالم الإسلام، بل هما موجودان في ثقافات أخرى كالثقافة الأوروبية مثلا. فالفيلسوف الألماني الكبير إيمانويل كانط مثلا كان يعرّف الحدس على أساس أنه الكشف عما هو مختبئ في أعماقنا أو داخلنا. مهما يكن من أمر فإن الصوفيين يعتقدون بأن هاتين المنهجيتين المعرفيتين هما وحدهما القادرتان على أن تقودانا إلى "الرؤية المباشرة" للحقائق الروحية (أي العيان). إنهما وحدهما القادرتان على أن توصلانا إلى "الموثوقية" أو اليقين بالمعنى القرآني للكلمة. هكذا يبددان الشك المرتبط عادة بالعلوم العقلية وينتصران عليه. كان العالم الكبير البيروني (م. 1048) متعدد المواهب والاختصاصات قد حدد المطلب الأساسي الذي ينبغي توفره لنجاح هاتين المنهجيتين عندما قال ما معناه: "ما بين الله ومخلوقاته يوجد ألف طبقة من النور والظلمات. واجتهاد الصوفيين يكمن في العبور من هذه إلى تلك. ولكن ما أن يصلوا إلى هدفهم حتى يصبح التراجع أو التقهقر إلى الوراء أمرا مستحيلا"[92]. ينتج عن ذلك أن الاجتهاد الصوري الشكلاني للفقهاء اللاهوتيين أو المتكلمين ليس إلا رأيا من الآراء أو ظنا من الظنون كما يقولون بحسب تعبيرهم الخاص بالذات. وكلمة ظن تتخذ في القرآن معنى إشكاليا بل وحتى سلبيا. فالواقع أن العقل البشري "لا يتوصل أبدا إلى اليقين، لأن الإنسان لا يستطيع التخلص من الأهواء أبدا"[93]. وعلى هذا النحو ولّدت الإبستمولوجيا الصوفية (أي النظرية المعرفية العميقة للصوفيين) "اجتهادا روحيا". ترسخ هذا الاجتهاد نفسه أكثر فأكثر عبر القرون،

وفرض نفسه تارة كمنافس للاجتهاد الفقهي - الكلامي اللاهوتي، وتارة كمكمل له، ومتناغم معه. لنحاول الآن أن نرسم الخطوط العريضة لتطوراته.

طبقا للحكيم الترمذي (م. 930) فالعلم الظاهري (أي علم الكلام، والفقه إلخ...) تابع لأهواء الأنا (أو النفس) وللقوى الذهنية للإنسان. لكننا نعلم أنه لا هذه ولا تلك بقادرة على التوصل إلى معرفة حقيقية بالعالم، والشرع، والله. وحده الإلهام الذي هو ثمرة العلم الروحاني والنعمة الإلهية يتيح لنا أن نتجاوز المجال المعرفي الشكلاني الخارجي ذي الآفاق المحدودة. ومن وجهة النظر هذه فإنه، أي الإلهام، ضروري وحتمي من أجل فهم الشرع الإلهي وتطبيقه بشكل صحيح... لكنه لا يمكن بالطبع أن يتناقض مع الوحي. وإذا ماحدث ذلك فهذا يعني أن الصوفي واقع تحت تأثير أناه الذاتية أو الشيطان. بالتالي فإن الإلهام والكشف الروحاني ينبغي أن يُحاكما على ضوء القرآن والسنة النبوية[94]. وهذا هو شعار دائم تجده في فم الصوفيين ونصوصهم. حتى الحلاج المعتبر غالبا وكأنه مذهول بالشطحات والنشوات وغير معني بالمادة الإسلامية المعيارية أو الفقهية، كان في الواقع يمارس الاجتهاد من أجل دحض نقاط عديدة في القانون الشرعي وعلم الكلام أي اللاهوت الإسلامي[95].

كان الغزالي خبيرا بالعلوم العقلية لزمنه ومتمرسا بها. لكنه عاش أزمة فكرية داخلية حقيقية لم يستطع أن يحلها إلا عن طريق التصوف كما عبر عن ذلك في سيرته الذاتية: **المنقذ من الضلال**. وعندئذ سلم نفسه للمنهجية الصوفية التي كان يدعوها "بعلم القلوب" أو "مكاشفة القلوب". وقد مارس المكاشفة داخل إطار العلم الروحاني (أو مجاهدة الكشف) وحدد له مكانة علمية. عندئذ بدأ يدين المماحكات والجدالات الفارغة للفقهاء - المتكلمين، وتبنى ميزانا روحانيا أكثر فأكثر في حكمه على الأمور. وقد وصل به ذلك إلى حد أنه غلّب الحدس على العقل والحواس. وكما يقول عنه أحد الباحثين المعاصرين فإن "العقل بالنسبة له لا ينبغي أن يخدم إلا شيئا واحدا: تدمير الثقة التي نضعها فيه. فالمعرفة الوحيدة اليقينية هي تلك المكتسبة ليس عن طريق العقل وإنما عن طريق التجربة الروحية (المعتمدة على الإلهام والكشف الروحاني). أما النظام الفلسفي فلا يمتلك في رأيه أي قاعدة صلبة يمكن الركون إليها[96]". وعن طريق هيبته

العلمية الكبرى استطاع الغزالي أن يخلص ممارسة الاجتهاد من قالبها الفقهي المتحنط.

أما ابن عربي فقد كان تلميذا للترمذي والغزالي في هذا المجال. وكما رأينا سابقا، لا يولي ابن عربي أية أهمية أو مصداقية "للعلم العقلاني" اللهم إلا إذا كان مرفقا بالكشف الروحاني، وكان يقول بأن العلم الباطني للواقع الروحاني (أو الحقيقة الكبرى بحسب مصطلحه) شيء لامحدود أو لانهائي لأنه يتعلق بالجانب غير المعياري أو غير الفقهي من الوحي. أما العلم الظاهري المرتبط بالشريعة فهو معياري بطبيعته وبالتالي فهو محدود[97]. هذا التمييز بين العلم المحدود والعلم اللامحدود يتطابق في خطوطه العريضة مع ذلك التقسيم الذي يقيمه هنري بيرغسون بين "الدين الديناميكي" أي التصوف، و"الدين السكوني الجامد" الخاص بالعقائد اللاهوتية والمعايير السلوكية. وعلى قاعدة هذه الأشياء يمكن أن نستخلص بسهولة الفكرة التالية: أن ابن عربي هاجم الخضوع الامتثالي الأعمى لرأي الآخر (أي التقليد)، وفتح الباب أمام تطبيق الاجتهاد ليس فقط على "فروع" الشريعة وإنما أيضا على أصولها أو مبادئها التأسيسية. يظل المنطق هو ذات المنطق الذي استخدم بخصوص "الطابع القانوني الأصلي للأشياء". ولكن ينبغي أن نسجل هنا الملاحظة التالية وهي: أن الرسالة الإلهية بالنسبة لابن عربي موجودة بكاملها في القرآن والسنة، وأن "الجهد" الذي يبذله الاجتهاد يتمثل فقط في استكشاف أبعاد هذين المصدرين المقدسين ولكن بشكل كامل[98].

وهذا الموقف لابن عربي ما كان ابن تيمية (م. 1328) ليرفضه أو ينكره على عكس الصورة الشائعة عنه والتي استغلها الأصوليون المعاصرون دون حق عندما اتخذوه مرشدا ومعلما أكبر لهم وصادروه واستولوا عليه. فهو كابن عربي يفتح أبواب الاجتهاد على الأصول وليس فقط على الفروع[99]، ليس ذلك فحسب، بل يذهب إلى أبعد مما ذهب إليه الغزالي في الضمان الذي يوليه للاجتهاد الروحاني. ينبغي ألا ننسى أن هذا الشيخ السوري كان صوفيا[100]، وكان يجعل من المكاشفة "نوعا من العلم الذي يمزق حجاب العادات[101]". ويصل به الأمر إلى حد ان يعترف للإلهام بسلطة في مجال الفقه عندما لا يكون هناك نص مقدس عن الحالة المطروحة للمعالجة[102]، ثم يؤكد أيضا أنه على غرار الظاهريين الذين يستخدمون المحاجة العقلانية فإن الصوفيين الميالين إلى المكاشفة والالهام أحيانا يقولون الصواب وأحيانا يقعون في الضلال[103]. ولكننا نعلم

طبقا لحديث مشهور أن من اجتهد وأصاب فله أجران، ومن اجتهد وأخطأ فله أجر واحد...

كان الطريق قد أصبح ممهدا من أجل ما كنت قد دعوته "تجديد الفكر الصوفي[104]". وقد تحقق هذا بين القرنين الخامس عشر والسادس عشر ثم تواصل بعد ذلك بزمن طويل. نقول ذلك وخصوصو أن أحد شيوخ الأزهر في القرن التاسع عشر قد صدّق على صلاحيات الحديث النبوي بواسطة الكشف الصوفي أكثر من واسطة سلسلة الإسناد المعروفة. وقد آن الأوان كي نتوقف عند شخص السيوطي ومؤلفاته (م. 1505). وهو مؤلف غزير الإنتاج ذو أبعاد موسوعية كبيرة وطموحات ضخمة في الاجتهاد، الأمر الذي أثار حفيظة أقرانه أو حسدهم. هذا العالم والمفتي الشهير يولي علم الصوفيين الروحاني مكانة معصومة تقريبا، وهو العلم الذي ورث الوحي، بل ويؤكد على أن هذا العلم أكثر مصداقية من افتراضات الفقهاء وغرورهم. ويرى السيوطي أن الشخص الذي توصل إلى درجة معينة من العلم والتحقق الروحاني يستطيع أن يناقض وجهة نظر العلماء الذين نقلوا إليه العلم الظاهري... وإذا كان السيوطي يشترط شروطا تعجيزية على الممارسة الكلاسيكية للاجتهاد الفقهي فإنه يجدد عندما يفتح مجال ممارسة الفتوى لعلوم أخرى غير الفقه. إن فتاواه عن الصوفية بشكل خاص كانت قد كسرت القوالب المعهودة للفتاوى التي كانت متطابقة كليا مع المعيارية الفقهية[105]، بل ولا تزال حتى يومنا هذا. وفي كتاب فتاواه الذي صدر تحت عنوان "الهاوي في الفتاوي" يصدق على ظاهرة كلية الحضور أو الوجود في كل مكان. وهو الشيء أو الظاهرة التي أنعم بها الله على بعض الصوفيين. كما صدق على التصنيف المراتبي الهرمي الباطني للأولياء الصالحين الذين قدم عنهم المبررات والقواعد من النصوص المقدسة (ككلام النبي، وعمر، وعلي، إلخ...). كما صدق على إمكانية رؤية النبي قائلا بإنه جربها شخصيا أكثر من سبعين مرة، إلخ. هذا وقد سار العلماء المفتون الكبار على نهجه إبان القرن السادس عشر ويطبعون الفتوى بطابع التصوف.

كان السيوطي فقيها عالما ملتحقا بالصوفية لكنه لم يكن صوفيا بالكامل. أما المصري الآخر، أي الشعراني (م. 1565) فقد كان يجسد نموذج الشيخ الصوفي المطلع جيدا جدا على العلوم الظاهرية. وهذا ما أتاح له أن يشرب من كلا نبعي الاجتهاد أو مصدريه الأساسيين. وكان مدربه على التصوف شخص أمّي أي قديس أو ولي من أولياء الله

الصالحين. المقصود بالأمي هنا أنه لا يعرف القراءة والكتابة. لكنه إذا كان "أميا" في عالم الأشكال والظواهر السطحية فإنه "أكثر من مثقف" من وجهة نظر روحية أو صوفية. كان علي الخواص (م. 1532)، وهذا هو اسمه، مجرد صانع حرفي بسيط ولكنه هو الذي علم الشعراني العلوم الملهمة التي استفاد منها هذا الأخير من أجل بلورة منهجية صلبة للاجتهاد الروحاني. فما الخطوط العريضة لهذه المنهجية يا ترى؟ ها هي كما كان يقول ابن عربي: الاجتهاد فرض إجباري على كل مؤمن. وذلك لأنه يندرج داخل التصور الصوفي القائل بوجود شرع حي يتجلى في كل لحظة للمؤمن في خلوته الحميمية. فالأئمة الأربعة "المؤسسون" للمذاهب الفقهية (أبو حنيفة، والشافعي، ومالك، وابن حنبل) كانوا قبل كل شيء قديسين وأولياء مزودين بملكة "الكشف". وكانوا يستمدون علمهم من خلال اتصالهم الروحي بالنبي. وبالتالي فإن المسار المعرفي الصوفي (المتمثل بالإلهام والكشف) هو في حالة توافق كامل مع الاجتهاد الصوري الظاهري للفقهاء المختصين ببلورة الفتاوى الشرعية. لكن المتصوفة الروحانيين هم أقرب إلى الحقائق الإلهية من المجتهدين الظاهريين (أي الفقهاء والمتكلمين اللاهوتيين). وذلك لأنهم يتلقون علمهم مباشرة من العالم اللامرئي، من النبي محمد، أو حتى من الخضر. وهذا الأخير هو الذي درب الشعراني على المنهجية التأملية التي تتيح له أن يتوصل إلى "مصدر الشرع الأساسي" الذي نتجت عنه آراء وفتاوى العلماء أو الفقهاء. عندئذ أدرك الشعراني أن المحاكاة في المجال الديني أو الفقهي (أي التقليد) هي عبارة عن حجاب صفيق يسد الطريق ويمنع من الوصول إلى جوهر الشريعة.

إن النتائج التي يستخلصها الشعراني، وكثيرون غيره من بعده، من هذه التجارب الروحية والفكرية تشكل رهانا أعظم فيما يخص مسألة الهيبة العليا أو السلطة العقائدية الكبرى في الإسلام. (من الذي يمتلكها: هل هو الصوفي الروحاني أم الفقيه الشكلي؟ هل هو العالم الباطني المتعمق، أم الفقيه الظاهري السطحي؟). هذا هو السؤال. وللأجابة عليه يمكن القول بأن الأشخاص الذين تحققوا على الصعيد الروحاني ما عادوا بحاجة إلى أن يتبعوا العلماء الظاهريين في المجال الفقهي أو الشرعي. وذلك لأنهم بلغوا بمعنى من المعاني درجة "الاجتهاد المطلق". إنهم يحترمون بدون شك أئمة المذاهب الأربعة لكن معلمهم الوحيد يظل هو النبي. صحيح أن هؤلاء الروحانيين الكبار ليسوا معصومين كما هو عليه الحال بالنسبة للأنبياء، لكنهم يتمتعون بالحماية

الإلهية (أي الحفظ). بل حتى السيوطي نفسه كان يتبنى هذا الموقف على الرغم من أنه كان أحد الممثلين الكبار لأوساط العلماء أو الفقهاء الظاهريين. ينتج عن ذلك أن الصوفيين والعلماء الصوفيين لا يحجبون الأنبياء ولا يزعجونهم أبدا، إنما يحجبون ويزعجون أولئك الذين يعتبرون أنفسهم بمثابة الحراس الأشداء للشريعة: أي الفقهاء. ينبغي أثارت الهيبة المتزايدة للشيوخ المتصوفين بدءا من القرن الثاني عشر مخاوف الفقهاء الذين شعروا بأن مصالحهم أصبحت مهددة. وفي النهاية يمكن القول بأن منهجية الإلهام والكشف التي يتبعها المتصوفة لا تنافس الوحي أو الشريعة، بل التفسير الحرفي الجامد الذي يقدمه عنهما (علماء الرسوم) بحسب التعبير الشائع المكرس: أي علماء الظاهر من الفقهاء.

الصوفية الإصلاحية "للطريقة المحمدية"

كانت بلورة الاجتهاد الروحاني في القرن السادس عشر من قبل الشعراني قد سقت وروّت "الصوفية الإصلاحية" في العمق، أقصد الصوفية التي ظهرت في النصف الثاني من القرن الثامن عشر وبدايات القرن التاسع عشر. أدان أتباع هذه الصوفية الجديدة انحرافات الطرق الشعبية بقدر ما أدانوا التكلس والتحجر الذي أصاب فئة الفقهاء وأوساطهم داعين في ذات الوقت إلى اتباع (الطريقة المحمدية). وفي رأيهم أن هذه الطريقة هي وحدها القادرة على تجاوز الانتماءات الطرقية المتعصبة، والامتثالية الفقهية الضيقة، من أجل إعادة الصلة المباشرة مع الشريعة التي كانوا يتصورونها بالمعنى النبيل للكلمة: أي "كمعيار أو ناموس إلهي". وعن طريق عبارات مقتضبة وعرة أحيانا أوصوا بالعودة إلى معلم المعلمين وسيدهم: أي النبي شخصيا. وكل ذلك عن طريق محاولتهم أن يعيشوا داخليا نموذجه وقدوته وطريقة حياته (أي سنته)، ثم عن طريق الدخول في احتكاك معه بشكل لطيف ولبق. وأصبحت رؤية النبي في المنام أو عن طريق حلم اليقظة هي منية المنى، أصبحت هي الطريقة المعرفية التي تتيح لهم أن يتجاوزوا الوساطات الدينية التقليدية. كل هؤلاء الشيوخ و"المريدين" وجدوا أنفسهم مدعومين من قبل حديث مشهور للنبي يقول فيه: "من رآني في المنام فقد رآني فإن الشيطان لا يتمثل في صورتي". بالطبع فالالتحاق بطريقة ما أو عدة طرق يظل هو القاعدة السائدة. وذلك لأن هذه الطرق تظل هي "السبل" المؤدية إلى النبي. لكن تم التقليل من أهميتها. وبعض الأولياء الصالحين في تلك الفترة من أمثال الدباغ والتيجاني وابن إدريس تلقوا عن النبي مباشرة التوصية بتأسيس طريقتهم الخاصة. وهذه الطريقة في النقل تنافس على الأقل السلسلة المعهودة للصوفيين التي عن طريقها يبايع أحد المعلمين الأحياء خلفه. وهذه النزعة التأسيسية الروحانية تشكل لدى ابن عربي العقيدة الداخلية، ولدى ابن تيمية الصرامة الخارجية.

إنها فعلا حركة إصلاحية لكنها تتمايز في نقاط عديدة عن الحركة الإصلاحية للأفغاني ومحمد عبده ونظرائهم من المسلمين الهنود. لماذا تتمايز عنها؟ لأنها لم تتشكل كرد فعل على النفوذ الغربي أو التغلغل الاستعماري، إنما كانت حركة روحانية خالصة وبشكل جذري. بالتالي فلم تكن معنية بالنقاشات التي أثارها هذا النفوذ بخصوص "العقل".

يضاف إلى ذلك أنها لن تُصادر سياسيا من قبل الحركات الوطنية الدنيوية أو العلمانية. وأخيرا فإنها سوف تبتعد دائما باستمرار عن الوهابية التي ولدت في نفس الفترة (أي في النصف الثاني من القرن الثامن عشر). أما الحركة الإصلاحية السلفية التي دشنها الأفغاني وعبده فسوف تقترب من الوهابية في ظل رشيد رضا كما هو معروف. وعلى هذا النحو راحت تولّد سديم الحركة السلفية الظلامية المعاصرة. أما حركة الطريقة المحمدية فقد جُربت على نطاق واسع في كل أنحاء العالم الإسلامي مع نسخ متنوعة بالطبع. لقد جُربت وانتشرت عن طريق شاه ولي الله (م. 1763)، وأحمد ابن إدريس(م. 1837)، وأحد تلامذته الكبار محمد السنوسي (م. 1859)، والحاج عمر (م. 1864)، و"المهدي السوداني[106]"(م. 1885)، إلخ.

كان ابن إدريس بشكل خاص قد عزيت له ثلاث لقاءات لبقة ومتكررة مع النبي. لذا فقد كان يرفض وجود أي وساطة بين المؤمن المُلهم والنصوص الكتابية المقدسة، وكان يطالب بحقه في الممارسة المطلقة للاجتهاد. وكان يتبع الوصية التالية القديمة المعروفة: "اعرف البشر بالله لا الله بالبشر". لكن مواقفه هذه أثارت عليه ضحك فقهاء مكة وسخريتهم، وعندئذ نُفي إلى اليمن. هناك اصطدم بالتعصب الأعمى الحرفي للوهابيين؛ نقصد التعصب القائم على التفسير الحرفي الضيق للعقيدة. إن العلاقة الصوفية المسارّية أو التدريبية التلقينية بين ابن إدريس والمهدي السوداني ظهرت في تأكيدهما المشترك على إمكانية مشاهدة النبي بواسطة الرؤيا (أو الحضرة بحسب المصطلح الصوفي). وعندما كان المهدي يطلق الفتاوى الفقهية كان يتجاهل كليا المذاهب الموجودة، ولم يكن يعترف الا بالقرآن والحديث والإلهام الصادر عن النبي. وهو الإلهام الذي يعوض عن النواقص البشرية للقياس. وكان اجتهاده الشخصي جدا ينصّب الإلهام كمصدر أساسي للتشريع مباشرة بعد القرآن. وذلك لأن الحديث النبوي المنقول عن طريق البشر لا يحظى بنفس ضمانات الصحة التي يحظى بها الاستقبال المباشر للتعاليم المحمدية التي تصل إليه[107].

كان هناك معاصر شهير للمهدي السوداني يدعى: الأمير عبد القادر الجزائري. وكان من مقر إقامته في دمشق يعتبر أن الأوساط الدينية وطريقة نقل العلوم الإسلامية قد أصبحت متكلسة وبالية. كان يعتبرها متخلفة بالقياس إلى الحداثة الأوروبية. وكان يعتمد أيضا في إصلاحه على الإلهام والكشف الصوفي عن طريق استخدامهما بشكل

ذكي طبقا لحاجيات عصره وزمانه. وكان الأمير عبد القادر يهاجم التقليد في المجال الفقهي ويدعو إلى ممارسة اللاهوت الإشراقي المغذّى باستمرار بواسطة الكتابات المقدسة. ومن خلال هذا اللاهوت الصوفي الإشراقي كان يعيد تحديد العلاقات الكائنة بين العقل العادي والعقل الفوقي أو العُلوي في الإسلام. ولذا مارس تأثيرا كبيرا على العلماء الإصلاحيين في دمشق. لكنه كان يتوجه بشكل خاص وبالدرجة الأولى إلى النخب الشابة المقبلة القادرة على أن تعيد الإسلام إلى أبعاده الكونية وأمجاده السابقة.

إن "الفتوحات" التي حققتها الصوفية داخل الساحة الإسلامية والتي تحدثنا عنها آنفا تتجلى أيضا في انخراط هذا العلم الروحاني في الصيرورة العامة التي كان يشهدها الإسلام آنذاك: أي عملية الإصلاح أو تجديد الدين. هناك حديث منسوب إلى النبي يقول: "ان الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها". وعلى ضوء كلام النبي هذا اختار علماء الدين أسماء الأئمة الذين جددوا الدين على مدار القرون السابقة. وقد شاءت الصدفة أن يكون الغزالي هو العالم المجدد في القرن الخامس الهجري، والسيوطي هو المجدد في القرن التاسع الهجري، إلخ. ومعلوم أن كليهما عالم منخرط في صفوف الصوفية. لنضف إلى ذلك أنهما كانا ينتميان إلى المذهب الشافعي، وهو مذهب منفتح عادة على البعد الداخلي الجواني للإسلام. وفيما بعد اعتبروا أن الشيخ النقشبندي الهندي أحمد سرهندي (م. 1624) بمثابة "مجدد الإسلام للألفية الثانية من الهجرة". وذلك باعتبار أن العام ألف للهجرة يصادف عام 1591 للميلاد. ثم جاء دور هندي آخر هو شاه ولي الله (م. 1763)، واعتبروه مجدد قرنه لأنه اتخذ مواقف تحديثية جدا في المجال الاقتصادي والاجتماعي. أما الشيخ الجزائري القريب من عهدنا أحمد العلأوي (م. 1934) فقد قال ضمنيا بأن تجديد الدين قد ألقي على كاهله. ومعلوم أن هذا الشيخ كان منخرطا في التراث الصوفي العريق المتواصل منذ قرون، ومنفتحا في ذات الوقت على الحداثة الغربية التي حاول جاهدا الفصل بين جوانبها الإيجابية وجوانبها السلبية (أو فرز الحصى عن الزؤان كما يقال). وغالبا ما ينسون أنه كان أحد مؤسسي جمعية العلماء المسلمين الجزائريين (أي الإصلاحيين). وقد اهتم بالفكر الغربي واحتك بالمسيحيين الأوروبيين في الوقت الذي أدان فيه عمليات المبشرين في الجزائر. والواقع أن طريقته الروحانية سرعان ما انتشرت في أوروبا. وكان أحد الصوفيين النادرين الذين أحيوا الاجتهاد الروحاني في تلك الأزمنة الصعبة والمريرة: أقصد إبان النصف الثاني من القرن العشرين حيث كانت المجتمعات العربية - الإسلامية تواجه الاستعمار، والنزعات القومية الصاعدة، والتعلمن الدنيوي الذي تلا كل ذلك. لنفكر هنا بما قاله المنظر السياسي الإيطالي غرامشي (م. 1937) ولنأخذه كشاهد على ما نقول. ومعلوم إنه كان إحدى مرجعيات أقطاب لاهوت التحرير المسيحي. فقد سجل في إحدى عباراته يقول: "إن الحركة التجديدية داخل الإسلام هي الصوفية"[108]

ما الجديد في الاجتهاد الروحاني؟

لا يمكن أن يحظى الاجتهاد بأي إجماع لأنه بطبيعته صادر عن الجهد الفكري لشخص فرد. وهذا الشيء ينطبق على الاجتهاد الروحاني بالدرجة الأولى لأنه متأثر بالذاتية أكثر من سواه. ذلك أنه بأي معيار يمكن أن نقيس حجم الإلهام والكشف؟ من يستطيع أن يقيسه؟ على ضوء معيار القرآن والسنة بالطبع كما كان المتصوفة قد أكدوا مرارا وتكرارا. لا يوجد غيره. لكن ذلك لا يمنعنا من القول بأن هذا المنظور المنفتح للاجتهاد، أي المنظور الروحاني، لا يعبأ بالسيطرة العقائدية التي تمارسها أوساط الفقهاء عادة على الفكر الإسلامي. فهؤلاء لا يعترفون للاجتهاد إلا بفعالية إجرائية محدودة ومحصورة داخل نطاق معين. ولكن يمكن أن نقول الشيء نفسه عن اجتهاد المصلحين "العقلانيين" المعاصرين. فهؤلاء إذا لم يكن اجتهادهم قد تبخر في فكر ما بعد الاجتهاد، فإنه لم يعد يتقيد أكثر من المتصوفة بالمعايير القديمة والبالية لممارسة الاجتهاد.

يضاف إلى ذلك أنني لست الوحيد الذي يعتقد أن المذهب الباطني بصفته تلك سوف يختفي من الساحة بسبب إفشاء سره وذيوعه وانتشاره على أوسع نطاق. فالوسائل المعرفية التي كان ينشطها عادة كالإلهام والكشف سوف تتخذ بدون شك أشكالا وصيغا مختلفة. وسوف تصبح في متناول جمهور طويل عريض. لم أستعرض المسارات التاريخية للاجتهاد الروحاني داخل الثقافة الإسلامية كي أنتهي إلى النتيجة القائلة بأنه قابل للتطبيق هنا والآن، ولا كي أقول بأن كل واحد منا قادر على أن يحيا الحالات الروحانية لأولئك المتصوفين القدامى الذين كانوا في كل الأحوال يشكلون نخبة الأقلية. غني عن القول أن عدد الذين يمتلكون إمكانيات ممارسة الاجتهاد الروحاني وسط الملتحقين بالحركات الصوفية يظل قليلا. وهؤلاء الأقلية كانوا واعين بمدى الجرأة الكبيرة التي يتحلون بها إذ يتطلعون إلى هذا الاجتهاد. بعض الحركات داخل الصوفية هي أقرب إلى التقوية المنغلقة على ذاتها منها إلى الباطنية الصوفية والعرفان. ولم يحدث أن وضعت على محك الشك أبدا تلك المسلمات المعروفة للاجتهاد التقليدي الشرعي القديم.

العالم كله أصبح يطالب المسلمين بممارسة الاجتهاد بصفته فهما ذكيا وعميقا للوحي وإرادته. وبهذا المعنى، لن تنجو الصوفية من هذه المطالبة، أقصد أنها هي أيضا مدعوة

لممارسة الاجتهاد. والواقع أنها مطالبة بتحقيق شيئين لا شيئا واحدا: الأول هو أنه عليها أن تخصب الساحة الإسلامية الظاهرية العامة، وأن تخصب أيضا أرضية تحرياتها الخاصة بالذات. وهي أرضية تبدو مبدئيا أكثر دقة وصعوبة وحرجا في المعالجة لأنها تخص قضايا الروح.

هناك تساؤل آخر قد يطرح نفسه: ما نوعية الانخراط التي يمكن للاجتهاد الروحاني أن يمارسها في الواقع الاجتماعي؟ أقصد في تلك الورشات الضخمة التي لا تزال تنتظر من المسلم المعاصر بحثا واكتشافا. وأهم هذه الورشات البحثية هي التالية: أولا إدخال الروح النقدية إلى ساحة المجتمعات الإسلامية. ثانيا الضرورة الحتمية لتغيير الضغط الاجتماعي الممارس على التصرفات الدينية كي يصبح المرء حرا في علاقته مع المقدس الإلهي. أقصد بذلك أن تصبح علاقته بالدين فردية حرة لا مملاة عليه بالقسر من قبل المجتمع أو الامتثالية الاجتماعية. ثالثا إيقاظ الوعي الأخلاقي والبيئوي لدى المسلم كي يتحسس مشاكل البيئة، وسوى ذلك. إن الصفحات التالية تحتوي على بعض عناصر الأجوبة عن هذه التساؤلات. لكن إيجاد الجواب والبديل يتوقف في الواقع على المسلمين أنفسهم. فالتراث تراثهم والأزمة أزمتهم وهم المسؤولون بالدرجة الأولى عن حلها. والسؤال المطروح عليهم الآن هو التالي: أية مكانة سوف يولونها للروحانيات في السنوات القادمة؟ هل ستكون هامشية أم أنهم سيعترفون بأنها تشكل جوهر الرسالة المحمدية، أي "قلب الإسلام"؟ التدين المفرغ من الوهج الإلهامي الروحاني مميت وقاتل، وكل التاريخ القديم والحديث يشهد على ذلك. وكل شيء يدعونا للاعتقاد بأن هذه الأشكال الجافة المحنطة من التدين سوف تموت في سياق العولمة أو السياق العالمي المقبل.

هدفي هنا في هذا الكتاب هو ان أبرهن للقارئ على أن المقاربة الروحانية للحقيقة والواقع كانت فعالة ومفيدة وناشطة وحاضرة في الثقافة الإسلامية على مدار القرون (لكنها توقفت في العصور المتأخرة ونضبت). لقد ساهمت هذه المقاربة الروحانية بشكل مبكر جدا في تجديد المعنى في الإسلام، وهو تجديد لا يتوقف إلا كي يبدأ من جديد. وكذلك فهدف هذه المنهجية أو المقاربة هو تمكين الإنسان من إقامة علاقة مباشرة مع المقدس الإلهي. وهي العلاقة التي نادى بها الإسلام منذ بداية الوحي. كان

النبي يقول: "اقرأ القرآن وكأنه أوحي إليك". إن هذه العلاقة الروحانية هي عبارة عن وسيلة للاستفاقة. إنها مدعوة كي تساعد على تحرير فضاء داخلي لدى الإنسان لتجعله يتوصل إلى التحرر الوحيد الذي له معنى: أي التحرر الذي يخلصه من الأوهام والأهواء والانفعالات الشهوانية الغرائزية. لقد أصبحوا يتحدثون هنا أو هناك عن اللاهوت الإسلامي للتحرر. فما هي المكانة التي يمكن أن تحتلها هذه العلاقة الروحانية داخل هذا اللاهوت الجديد؟

خامسا: نحو علم دينى روحاني تحررى

منذ السبعينات من القرن الماضي كان مفهوم "علم الدين التحررى" قد شق مساره في مختلف الأوساط الثقافية الإسلامية. لكن استخدام هذا المصطلح لديهم يظل حديث العهد. من المعلوم أن هذا المفهوم مستعار من التجربة التي شهدتها أميركا اللاتينية في نهاية الخمسينات من القرن الماضي. وقد بلوره المسيحيون الكاثوليك التقدميون ومن بينهم مطارنة من أجل تحرير السكان المستغلين من نير الرأسمالية عن طريق التذكير بالرسالة الأساسية ليسوع. الأمر لا يتعلق فقط بتحرير الفقراء من وضعهم المادي المزري، وإنما أيضا من أجل جعلهم فاعلين ومسؤولين عن تحريرهم الفكري والروحي بالذات.

و الشيء نفسه ينطبق على المناخ الإسلامي. فهنا أيضا نجد أن لاهوت التحرير يلبي الحاجة الماسة لإخراج الجماهير من سوء التنمية المادية بدون شك. ولكنه أيضا مدعو لإخراجهم من سوء التنمية الثقافية والسياسية والدينية قبل كل شيء. استلاب الجماهير الإسلامية حصيلة قرون عديدة من التحجر العقلي والتكلس الفكري. وهذا الاستلاب يتخذ عدة مظاهر أو أعراض. أولها انحطاط الثقافة الدينية بعد أن أصبح ضغط الجهل والتقاليد الجماعية يسحق الضمير الفردي أو الحرية الشخصية. وثانيها استعباد الناس بواسطة القوة الاستعمارية وبعدها إيديولوجيات التحرر الوطني اللتين خلقتا عقدة الدونية أو زادتا منها كمّا تعاطيتا تقديم الولاء العبودي للأعلى مرتبة أو وظيفة. هذا بالاضافة إلى انتشار النزعة الزبائنية والمحسوبيات والرشاوى. ونتج عن كل ذلك انسدادات اجتماعية، واقتصادية، وبالأخص حرمانات وإحباطات نفسية خطيرة، إلخ. فهل تم نقض "الميثاق المعقود بين المسلمين والله" يا ترى؟ هذا ما نفهمه من كلام الباحث التونسي محمد الحداد. كيف؟ "لأن وعد الله للمسلمين بأن يعطيهم التفوق على كل من عداهم بسبب اعتناقهم الدين الإسلامي لم يتحقق[109]". (يكفي أن ننظر إلى وضع الغرب ووضع العالم العربي أو الإسلامي كي نتأكد من ذلك). قد فشل رد الفعل المتمثل بالانكفاء على الذات، أو الانغلاق داخل الهوية الطائفية، في صيغته السياسية فراح يستولي على الدين كي يحارب به عن طريق استخدامه كمتراس إيديولوجي ضد عدوانية العالم الخارجي، وضد التطور المتلاحق المتسارع أكثر من اللازم، وضد

العولمة... (هذا هو تفسيرنا لانتشار الأصولية وحركات التزمت المعاصرة). وكما في كل حركة إيديولوجية طاغية، لا يتركون عندئذ إلا مساحة قليلة جدا للعقل المنفتح وللروحانية. وذلك لأن هذه الروحانية تشجع على التفكير والنقد الذاتي. وهذا ما لا يريدونه. وهكذا يحصر المتزمتون أنفسهم بالقوالب الشكلانية الفارغة، والتصرفات السلوكية التقليدية. ثم "بمساعدة" العولمة وتقنياتها يشكلون علاقة نمطية امتثالية مملة مع الدين. أما الانظمة القديمة للانتماءات المذهبية فتحافظ على نفسها قليلا أو كثيرا (فمثلا إذا كنتُ تركياً فسأكون حتما حنفيا، وإذا كنت مغربيا فسأكون مالكيا بشكل أتوماتيكي، إلخ...). وتتراكم على هذا الانتماء المذهبي الضيق أرثوذكسية طقسية شعائرية نمطية مُعولمة تشمل جميع الأصوليين على اختلاف مذاهبهم. (وهكذا دخلنا في عصر عولمة الإسلام النمطي أو الإسلام المُعولم).

في بداياته كان لاهوت التحرير الإسلامي يهدف قبل كل شيء إلى تحرير الفقراء والمقموعين من مختلف أنواع الظلم التي تصيبهم، وكان يبني مشروعيته النضالية هذه على قاعدة الأخلاق القرآنية التي تقيم التضاد بكل وضوح بين الضعفاء المهانين من جهة، وبين الأقوياء المتجبرين من جهة أخرى (أو قل بين المستضعفين والمستكبرين بحسب المصطلح القرآني). وقد بدا لاهوت التحرير هذا متينا وقويا إبان السنوات التي سبقت اندلاع الثورة الإيرانية (وذلك مع الفيلسوف وعالم الاجتماع علي شريعتي م. 1977). كما وأثبت هذا اللاهوت التحريري فعاليته أثناء النضال ضد سياسة التمييز العنصري (الأبارتايد) والقمع بشكل عام والذي قاده المسلمون في جنوب إفريقيا من أمثال فريد إيساك (المولود عام 1957). ثم راح هذا اللاهوت بعدئذ يتركز على النقد الداخلي للمجتمعات الإسلامية. وقد كشف هذا اللاهوت مع علي شريعتي ومالك بن نبي (م. 1973) عن انفتاح إبيستمولوجي، أو معرفي، كبير ومدهش. فهذا اللاهوت لا يدين أبدا الغرب ككتلة واحدة صماء بكماء. على العكس، يستعير منه أدوات الفكر الاجتماعي الحديث ووسائله. كما ويستخدم علومه الإنسانية من أجل تطبيق النقد التاريخي على الكتابات المقدسة الإسلامية. لكنه اكتشف أن الديمقراطية التي يقال أنها حلت في الغرب محل اللاهوت المسيحي قد أصبحت ملغومة بالرأسمالية والنزعة الدنيوية المحضة بل وحتى العدمية[110].

يقوم اللاهوت الإسلامي للتحرير، بعكس المنظور فيما يخص الرؤية المعقدة، الثاقفية، التي يمتلكها بعض المسلمين عن دينهم. وهنا يكمن عطاؤه الأساسي. فهو يقول ما معناه: ليس الإسلام هو الذي يجعل الناس مستلبين بل الجهل بقيمه الحقيقية هو الذي يجعلهم كذلك. فهذه القيم الراسخة في المجتمعات "الإسلامية" المعاصرة تعرضت للعكس أو القلب. بمعنى أنها كانت إيجابية في رسالة الإسلام الأولية ثم أصبحت سلبية في التطبيق العملي داخل هذه المجتمعات. فالإسلام الأولي كان ثوريا لا امتثاليا ولا عبوديا كما هو عليه الحال اليوم. وبالتالي فينبغي أن ننشط من جديد طابعه الثوري كي نستطيع أن نرد على التحديات التي تطرحها علينا السياقات الحضارية الجديدة (كالحداثة، وما بعد الحداثة...). نلاحظ، على المستوى العقائدي، أن لاهوت التحرير له ميزة تنصيب المبدأ الإسلامي للتوحيد كعامل تحرير. نقصد بذلك أن هناك جدلية واضحة بين وحدانية الله والعبادة المطلقة التي ندين بها له من جهة، وبين رفض كل أشكال الوثنية الصنمية التي تستعبد الإنسان من جهة أخرى. من المعلوم أن النبي كان يحدد "العلم النافع" على أساس أنه ذلك العلم الذي يربطنا بمبدأ التوحيد: أي العلم الذي يحفظنا من تشييء الحياة أو تفريغها من معناها الروحاني. سوف نعود إلى ذلك لاحقا.

"الثورة القرآنية": من التوجه الاجتماعي إلى التوجه الروحاني

طبقا للمتناقشين حول الموضوع فان علم الدين الإسلامي المتحرر يجد قالبه وأصله في القرآن. ولكن للتوصل إلى ذلك ينبغي نفض الغبار عن النص المقدس، أي التخلص من التفاسير الاختزالية التي غطت عليه على مدار القرون وحجبت معناه الحقيقي الثوري. ينبغي التخلص من هذه التفاسير الباترة من أجل إعادة اكتشاف الشعلة الأولى أو الروح الأصلية للقرآن. وطبقا لهذا الرأي كان القرآن ثوريا بكل المقاييس وحصوصا في الإيقاع الأخروي للسور المكية التي تهز الإنسان هزاً وتوقظه من سباته الروحي وامتثاليته الاجتماعية. ففي القرآن نجد آيات واضحة تأمرنا بتحرير العبيد، وتحقيق المساواة، وإغاثة المظلوم، والتعاطف مع اليتيم وابن السبيل أو المسافر... لكن هذه ليست إلا انعكاسات بسيطة ومباشرة لمشروع أكبر وأعمق بكثير من أجل تحرير الكائن البشري. يقول لنا الباحث محمد طالب بهذا الصدد ما يلي: "إذا كان القرآن هو أساسا عبارة عن كلام تحرير وحرية فذلك لأنه لا يمكن لأي كلام بشري مرتبط بالمنطق العقلاني (اللاهوتي أو الفلسفي أو العلمي) أن يحيط بلانهائية الكلام القرآني أو يستنفدها"[111]. الإحساس بالمحدودية البشرية بدلا من أن يسحق الفرد يؤدي إلى إثارة الإحساس بالحرية الداخلية. وذلك لأنه إذا كان النص المقدس يتوجه إلى الإنسان ويقيم علاقة حوارية معه فإن "الأنا" الإنسانية، كما النص، لا يمكن أن تكون جامدة، متشيئة، مستلبة. إن القرآن عن طريق غزارة معانيه ووفرتها لا يمكن حصره في معنى واحد ولا يمكن تجميده في قراءة أحادية الجانب. وطبقا لابن عربي فإن القرآن لا "يخضع لأي قانون منطقي، ولا يمكن لأي ميزان أن يحاكمه لأنه ميزان كل الموازين"[112].

ألا يمكن القول، والحالة هذه، بأن الاستخدامات (أو التفسيرات) التي تعرض لها القرآن منذ أربعة عشر قرنا هي عبارة عن أغطية تحجب غناه المعنوي الثر؟ نقول ذلك ونحن نعرف كلام جلال الدين الرومي الذي يشبّه الكتاب المقدس بعروس ترفض ان تخلع الحجاب عن وجهها.

طبقا للجزء الأول من الشهادة: لا إله الا الله، فإن حرية النص المقدس وتحرير الإنسان لا يمكن أن يتألقا في الوعي البشري إلا عن طريق المقاربة الخرساء: أي عن "الطريق السلبي". بمعنى أننا نستطيع أن نقول ما ليس هي ولكن ليس ما هي. هذا

هو معنى المقاربة الخرساء أو الطريق السلبي أو حتى علم اللاهوت السلبي بحسب المصطلح المتعارف عليه في علم الأديان الحديث. هذا الطريق السلبي ينطبق أولا على الكائن الإلهي الذي لا يمكن ان يصبح صنما محدودا وملموسا ومعروفا لأنه يتجاوز بالضرورة جميع تصوراتنا الإدراكية بما فيها تلك الأكثر رقة ورهافة. يقول لنا رينيه غينون شارحا: "كل تحديد هو حصر بالضرورة وإذن نفي. وعلى إثر ذلك فإن نفي التحديد هو الذي يشكل التعريف أو التأكيد الحقيقي"[113]. وبالتالي فالله يُعرف بنفي تحديده. يُختزل الطريق السلبي الملوكي للإسلام في هذه العبارة لأبي بكر الصديق، الصحابي المقرب من النبي وخليفته الأول حيث يقول: "العجز عن درك الإدراك إدراك". وقد علق ابن عربي على هذا الكلام قائلا: بمعنى آخر أن الصديق فهم أنه يوجد شيء لا يستطيع أن يفهمه. وهذا يشكل معرفة/ ولا معرفة في الوقت ذاته أو بحسب تعبيره الحرفي: "أي أنه أدرك أن ثمّ أمرا يعجز عن إدراكه فهذا علم لا علم"[114]

كي نخرج من مختلف عمليات الاختزال والبتر التي أصابت القرآن و"المادة الإسلامية" كلها أو التراث الإسلامي كله، ينبغي علينا أن ننزع الصبغة المادية عنه كما تفعل الفيزياء الذرية الحديثة التي تُدعى أحيانا "الفيزياء السلبية". وبالتالي فهي تشبه اللاهوت السلبي. إن إدراك القرآن أو فهمه بواسطة الطريق السلبي يمكن أن يؤدي إلى ما يدعوه المتصوفة: "بالحيرة الكبرى". وهذا هو دون شك الثمن الذي ينبغي دفعه ما أن نضق على باب "عالم الغيب". وهو مصطلح قرآني بامتياز. انظر تعبير عالم الغيب والشهادة الوارد كثيرا في القرآن. إن هذه المعاينة/ اللامعاينة تولد التواضع والخشوع لدى الشخص البشري. وبدءا من هذه النقطة بالذات فإن الذي يجل عن الوصف في القرآن ينكشف أو "يوحى به". يمارس القرآن فعله كمرآة للقابليات وللحالة الداخلية لقارئه. بمعنى أنه كلما "حرر" هذا الأخير المعاني المتضمنة فيه، كلما تحرر هو أيضا. يقول الإمام علي: "هذا القرآن إنما هو خط مسطور بين الدفتين لا ينطق بلسان ولا بد له من ترجمان وإنما ينطق عنه الرجال".

كي يحرر القرآن من قوالب القراءة التي تستخدمه مجرد أداة لغايات مصلحية أو انتهازية سياسية، فإن لاهوت التحرير لا يمكنه أن يتحاشى أرخنة النص المقدس: أقصد موضعة الوحي ضمن سياقه التاريخي. وهذه الأرخنة تهدف إلى التمييز بين الجوهر الروحاني الكوني للرسالة الإسلامية، وبين ظروف "تجسدها" داخل الإطار الزماني والمكاني في الجزيرة العربية إبان القرن السابع الميلادي. هذا وقد ارتفعت أصوات أكثر فأكثر مؤخرا كي تدعو إلى هذا التمييز. وهي أصوات المفكرين التحديثيين ذوي الحس التاريخي العالي المستوى. فهم يعرفون كيف يميزون بين ما هو كوني في القرآن وما هو عرضي مرتبط بحيثياته الزمانية والمكانية. ومعلوم أنهم كانوا يعبرون عن ذلك قديما من خلال الجدلية الكائنة بين الثابت والمتغير. لكن هذه الجدلية لم تجد مجالا واسعا إلى مثل هذا الحد من أجل تطبيقها كما هو عليه الحال في عصرنا. كثيرا ما يعود الباحثون بعملية الأرخنة الحديثة للقرآن هذه إلى شاه ولي الله (م. 1763). ومعلوم أنه كان صوفيا وإصلاحيا في آن معا. فهذا الشيخ الهندي كان قد بلور مفهوم الوحي المتدرج الذي يكشف عن العلاقة التفاعلية الديناميكية بين إرادة الله، وحقائق الواقع الأرضي البشري، والحاجيات الخاصة لكل أمة تتلقى الرسالة الإلهية. وعلى الرغم من أنه تمايز عن ابن عربي واختلف معه إلا أن شاه ولي الله يبدو هنا متأثرا بالعقيدة الصوفية "لوحدة الوجود". فقد كان يرى أن كل دين يؤقلم عقائده وممارساته الروحية مع حيثيات المناخ الذي يولد فيه وحاجياته. وكان هذا المفكر الهندي يشبه الله بطبيب يصف الدواء طبقا لحاجيات المريض. وقال بما معناه: إن تطبيق قوانين الطائفة الإسلامية الأولى في المدينة على المجتمعات الإسلامية المعاصرة يشبه إعطاء دواء الكبار إلى طفل رضيع[115]. وبالتالي فما كان مناسبا قبل ألف وأربعمائة سنة من تشريعات وقوانين لم يعد مناسبا الآن. يقول عبد المجيد الشرفي بهذا الصدد ما يلي: "إن المنهجية التي اتبعت من قبل كل نبي كانت تتمثل في تثقيف شعب معين هو شعبه ثم استخدام هذا التثقيف بعدئذ كنواة من أجل تشكيل شريعة كونية. وهو بفعله هذا يبرز المبادئ المتضمنة في الحياة الاجتماعية للبشرية كلها. إنه يبرزها أو قل يخرجها من أجل تطبيقها على حالات محسوسة وملموسة. وهو يفعل ذلك عن طريق استلهام العادات الخاصة بالشعب الذي يجده مباشرة أمامه. وقيم الشريعة الناتجة عن هذا التطبيق (...) هي بمعنى من المعاني خاصة بهذا الشعب وحده.

وبما أن تطبيقها ليس غاية بحد ذاته فلا يمكن إطلاقا فرضها على الأجيال التالية"[116].

لم يتجرأ مفكرو الإصلاح (كالأفغاني، ومحمد عبده، ورشيد رضا) على اقتراح تفسير ابتكاري جديد للظاهرة القرآنية لسبب بسيط هو أنهم كانوا يشتبهون بكل تأويل قد يؤدي إلى انبثاق معنى مخبوء أو غير معروف[117]. ولذا ينبغي أن نقلل كثيرا من أهمية الرأي الذي عبر عنه محمد الحداد عندما قال: "إن الاتجاهات الأصولية هي تلك التي تصر على أن تأخذ الحنين إلى الماضي على محمل الجد حرفيا، هي تلك التي تتعلق بالماضي تعلقا عبوديا كما هو دون أي تفسير جديد، هذا في حين أن الاتجاهات الإصلاحية هي تلك التي تعطي الأولوية للتأويل"[118]. من بين كل المفكرين المعاصرين نلاحظ أن محمد أحمد خلف الله (م. 1988) كان قد حاول جاهدا ان "يؤرخن" التعبير القرآني في كل سياق جديد بدون أن ينسخ الآيات التي قد تصدم عقلنا أو حساسيتنا المعاصرة[119]. أما منهجية فريد إيساك فتظل حذرة هي الأخرى أيضا. كيف؟ عن طريق محاولته فهم الآية في سياق نزولها من أجل أن يؤقلمها بشكل أفضل مع حاجيات عصرنا الراهن[120]. وهكذا نلاحظ أن فريد إيساك يعيد تنشيط منهجية القياس الكلاسيكي الذي كنا قد تحدثنا عنه آنفا. (يعيد تنشيطه من أجل الاجتهاد والتجديد ثم من أجل خلع المشروعية على أقلمة معنى الآيات القرآنية مع السياقات المعاصرة. فهو يقيس حالة معاصرة على حالة قديمة). أما فكرة الباحث المصري نصر حامد أبي زيد القائلة بأن الإلهي والبشري مرتبطان ببعضهما البعض داخل النص القرآني فليست فضائحية ولا جارحة في نهاية المطاف على الرغم من كل الزوبعات التي أثارتها في العالم العربي والإسلامي. فالمفكر المذكور إذ يقول بأن "القرآن نص تاريخي لا يعني اختزاله إلى مجرد نص بشري"[121]. إن المسار الروحاني يمكنه أن يتبنى هذه الفكرة، وهي أن القرآن نص متعال وتاريخي في آن معا. إن إنكار أحد هذين البعدين المشكلين له يعني إنكار كل ديناميكية حيوية للوحي.

لكن هناك مفكرين آخرين ذهبوا إلى ما هو أبعد من ذلك. نذكر من بينهم محمود محمد طه الذي حكموا عليه بالإعدام عام 1985. ومعلوم أنه كان يدعو إلى إهمال الآيات المدنية لأنها مرتبطة بأوضاع صراعية سياسية محددة وحالات تاريخية معينة فات أوانها ولم تعد ملزمة للمسلم المعاصر. ولكن هل يمكن للروح البشرية أن تحكم على المشروع الإلهي وتستخلص "وحي الدرجة الثانية"[122]؟ بمعنى آخر: هل يحق لنا

كبشر أن نتدخل في كلام الله ونميز بين ما هو مقبول فيه وغير مقبول، أو بين وحي أول، ووحي ثان؟ ومؤخرا رأينا عبد النور بيدار يقترح علينا أن ننسخ كليا الآيات التي لا تتوافق مع حداثتنا، كما يقترح علينا أن نجعل مكانة "أركان الإسلام" نسبية على الأقل[123]. في مواجهة هذه الحلول المغامرة نلاحظ أن المقاربة الروحانية تقدم مساعدتها المنهجية. كيف؟ عن طريق عدم انصياعها لإغراء القراءة الثنوية للقرآن. وهي قراءة تحدث انشطارا أو انقساما داخل النص نفسه. فهذه القراءة الروحانية تعتقد أنه حتى الآيات "الواضحة"(أي المحكمات[124])، أو المتشابهات، تحمل دائما رمزا معينا، أو "سرا" ما. والواقع أن الفقهاء يعترفون بأن هذه الآيات ينبغي أن تظل خاضعة للاجتهاد ما عدا تلك التي تخص العقيدة مباشرة. كان الباحث محمد أسد قد قام بترجمة وتفسير للقرآن، وبرهن فيها على وجود آيات رمزية، تشابهية (أو متشابهات[125]) لكنها لا تأخذ إلا معنى واحدا، هذا في حين أن بعض الآيات "الواضحات" المحكمات تتخذ عدة معان[126]. ربما كانت بعض الآيات لم تعد تعنينا كثيرا على مستوى التاريخ الأرضي المحسوس لأنها مرتبطة بظروف مضت وانقضت. لكنها تظل تعنينا كثيرا على مستوى آخر: هو مستوى العالم الآخر أو عالم ما وراء هذا العالم. إنها عبارة عن دعامات مادية للحضور الإلهي على صعيد ما فوق - التاريخ. نقصد بذلك أنها هامة بالنسبة لنا وتعنينا على صعيد الراهنية المتجددة باستمرار للروح. نحن هنا أمام خيارين لا ثالث لهما: إما أن نعتبر القرآن نصا مبلورا من قبل شخص بشري واحد أو عدة أشخاص، وعندئذ لا تعود مسألة أرخنته وربطه بسياقه الزمكاني تطرح نفسها أصلا. عندئذ تصبح تحصيل حاصل. وإما أن نعترف بأن هذا النص تعبير عن الوحي الإلهي. وعندئذ لا يعود هناك من مكان للصدفة فيما يخص ورود هذه الآية أو تلك داخل النسق العام للوحي.

هنا ينبغي أن يتدخل علم التأويل كي يسد الفجوة الكائنة بين الكتاب المقدس من جهة، وبين التصور البشري المشكل عنه من جهة أخرى. وبدون أن تحدث قطيعة بين كلا طرفي سلسلة المعنى، فان علم التأويل يبدأ بفقه اللغة أو الفيلولوجيا، والبحث عن الإيتمولوجيا أي علم أصول الكلمات، وينتهي بالاضاءة الباطنية، التي تصبح قراءة القرآن بها عبارة عن صيرورة مسارّية أو تدريبية. وبشكل أعم فالاستكشاف اللغوي وحده يتيح لنا أن نتحاشى سوء التفاهمات المتعلقة بكيفية فهم النص القرآني. نضرب على ذلك مثلا المقطع التالي من الآية الرابعة والثلاثين من سورة النساء. فبعد أن تمت الإشادة بالزوجات الفاضلات، ذُكرت النساء الأخريات اللواتي تُخشى خيانتهن. تقول الآية: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَا أَنفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ ۚ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللهُ ۚ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ ۖ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا ۗ إِنَّ اللهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا﴾ ماذا يمكن أن نقول عن الشق الثاني من الآية: فاضربوهن؟ يبدو أن النبي نفسه كان محرجا من هذه الآية الموحى بها إليه. وذلك لأنه كان قد منع ضرب النساء في مناسبات عديدة أياً تكن الظروف والأسباب. ومعلوم أنه كان يبدي الكثير من الاحترام والتقدير لزوجاته[127]. والشيء نفسه ينطبق على بعض المفسرين لهذه الآية: فقد قالوا بأن عملية الضرب المقصودة هنا لا يمكن أن تكون إلا رمزية تتم عن طريق السواك (ما يقابل فرشاة الأسنان بالنسبة لتلك الفترة)، أو عن طريق منديل مطوي... وبالتالي فهو ضرب خفيف جدا ولا يؤذي أحدا. لكن هناك مفسرين آخرين اعترضوا على المعنى الشائع لكلمة ضرب معتمدين في ذلك على آيات أخرى وعلى ممارسة النبي العملية أيضا. ففي رأيهم ان كلمة ضرب هنا لا تعني الضرب، وإنما تعني "ممارسة الحب" معهن، أو "تركهن وحال سبيلهن" لكي يعشن حياتهن مع رجل آخر. وهم يقولون بان كلمة ضرب في اللغة العربية متعددة المعاني على عكس ما نظن ولا تعني دائما الضرب الجسدي دائما كما يتبادر إلى الذهن للوهلة الأولى. وبالفعل يقدم القاموس الشهير والمرجعية الكبرى "لسان العرب" عدة صفحات لشرح كلمة ضرب. ويقول لنا أن من بين معاني الكلمة: الرفع والإعلاء، أو الزيادة والكثرة، أو الخلط، أو التعرض والافتراء، أو السفر، أو التلميح عن طرق الإشارة، أو الضرب على

آلة موسيقية، أو ضرب الأمثال... ويقولون بأن كلمة ضرب في سياق الآية المذكورة آنفا يمكن أن تعني كما ذكرنا آنفا "ممارسة الحب" مع الزوجة، أو "تركها تذهب وحال سبيلها"، أي تركها حرة كي تعيش حياة أخرى تريدها. والواقع أن هذه الآية بحسب ما تقول لنا بعض كتب أسباب النزول كانت قد أوحيت بخصوص امرأة كانت تشعر بميول إلى رجل آخر غير زوجها. وهذه المعاني العديدة للكلمة نفسها لا ينبغي أن تدهشنا إذا ما تذكرنا أن الطبري (م. 923) الذي كان أحد أوائل كبار المفسرين قد قدم أكثر من خمسين معنى لإحدى آيات القرآن. وذلك طبقا للطريقة التي فهمها عليها الصحابة والتابعون. ولكن من الواضح أن القراءة الأصولية الحرفية المتزمتة للآية التي تعنينا هنا لا تفهمها إلا بمعنى أحادي الجانب. فالمتزمتون الحرفيون لا يضيعون وقتهم في البحث عن دقائق المعاني القرآنية ولا يعرفون ذلك أصلا. ولذا فإنهم يعتقدون بأن القرآن يأمرنا فعلا بضرب المرأة أو يعطينا الحق في ذلك.

هذا التحليل يظل خطيا مستقيما على الرغم من أهميته وضرورته. وعلى العكس منه فالتفسير الروحاني يمتلك القدرة على تحوير المعنى أو تحويله: أقصد معنى أي كلمة أو آية قرآنية قد تبدو ظاهريا سلبية. وهكذا يكشف لنا عن وجود سر داخلي، أو مطّلع بحسب كلمة للنبي، وراء كل آية قرآنية. كان ابن عربي ينطلق دائما من المعاني الأولية العميقة لجذور الكلمات العربية. وبواسطة ذلك برهن لنا مثلا على أن كلمة "كافرون" يمكن أن تُفهم بمعنى آخر بعيد جدا عن معناها المعهود الذي تحول إلى كليشيه مكرور: "غير المؤمنين" أو "فاقدي الإيمان" أو "الوثنيين". فهي تعني في الأصل أولئك الذين "يطمرون" في الأرض شيئا ما أو "يخفونه". هذا هو المعنى الإتيمولوجي الأصلي للكلمة في اللغة العربية قبل أن تأخذ معناها الاصطلاحي السلبي المعروف الذي تحول إلى كليشيه مرعبة كما قلنا. المقصود بهذا المعنى الجديد أن الكفار هم أولئك الذين يطمرون أو يخفون حالتهم الروحية وعلى هذا النحو يحافظون على حميمية علاقتهم مع الله[128]. هكذا نلاحظ أن معنى الكلمة تحول من سلبي إلى إيجابي. وفي مكان آخر نلاحظ أن تفسيره للقرآن يشرح لنا كيف أن الله يمتص ثنائية أو ازدواجية الخطاب القرآني الملازمة بالضرورة لمنظور يوم الحساب في الدار الآخرة (كالخير والشر، والجنة والنار...) عن طريق "رحمته التي وسعت كل شيء" والتي تُدعى إليها جميع المخلوقات[129]. هذا النوع من التفسير ليس هلوسيا أبدا. وذلك لأنه ينطلق دائما من الجذر اللغوي

للكلمة، وينتقل من المعنى الحرفي إلى المعنى المجازي. يضاف إلى ذلك أنه مدعوم من قبل معطيات كتابية مقدسة أخرى. وهذه المقاربة التأويلية لا تنقض المعنى الظاهري لمفردات المعجم القرآني، وانما تهضمها وتدمجها داخل رؤية أكثر انفتاحا واتساعا للنص. هذه المقاربة التأويلية مُغذّاة بواسطة معرفة كبيرة باللغة العربية والتراث الإسلامي من جهة، ثم من قبل "الذوق" الروحاني للمتصوفة من جهة أخرى. لذا فهي تعمل جاهدة من أجل تحرير القرآن من القراءات السطحية، الحرفية، الأحادية المعنى، الإيديولوجية، سواء أكانت ماضوية أم حداثوية. كما تتيح لنا أن نتحاشى التسرع في حذف هذه الآية أو تلك من القرآن.

كي نعود إلى موضوعنا الأساسي العام، أي القراءة الروحانية المتعددة الجوانب للقرآن، نقول ما يلي: هذه القراءة تقدم ضمانات الكمالية التكاملية. لماذا نقول ذلك؟ لأنها تلقي نظرة موحدة على حرفية النص وروح هذه الحرفية في آن معا. بمعنى آخر: تشمل العقل العادي والعقل ما فوق العادي أو الخارق للعادة في آن معا. هنا تكمن ميزة التفسير الصوفي الروحاني للقرآن على كل ما عداه من تفاسير أخرى. هذا التفسير الروحاني "ثوري" ضمن مقياس أنه يؤدي إلى ثورة دائمة لدى الكائن البشري الذي يشعر بأنه لاشيء مُكتسب بشكل نهائي في علاقته بالنص. وذلك لأنه طبقا للمتصوفة فإذا كان الوحي مغلقا ومنتهيا من الناحية اللغوية الشكلانية والتشريعية فهو ليس مغلقا ولا منتهيا من الناحية المعنوية. إنه لا يزال مفتوحا حتى الآن وإلى الأبد. نقول ذلك على الرغم من أن الفقهاء كانوا يمتلكون الوسائل "التقنية" كي يحافظوا هم الآخرون أيضا على علاقة منعشة، حية، مع الوحي، وذلك عن طريق الاستنباط[130] والقياس المطبقين على النصوص المقدسة أو المستخلصين منها. ولكن الهوس بالمحافظة على المكتسبات وتجميد أو "تجليد" التراث الإسلامي سرعان ما تغلب لديهم على كل ما عداه. وهكذا توقفت حيوية الإبداع في هذا التراث. كان الصوفيون يقولون بأن المعنى يمكنه وينبغي عليه أن يُنعَش باستمرار بواسطة (الإلهام) الذي يربط المؤمن بالحضور الإلهي. والحق أن "كتاب الله، كما يقول النبي، هو حبل ممدود ما بين السماء والأرض". وفي حياتنا نحن الذين جئنا في فترة ما بعد النبوة ينبغي العلم بأن الإلهام هو وريث الوحي بل واستمرارية له، بل ووصل الأمر ببعضهم إلى حد التحدث عن وحي إلهامي، وذلك كي يلفتوا الانتباه إلى القرابة الكائنة بين كلتا الظاهرتين. لكن بما أن هذا المصطلح سوف

يثير حتما قلق الظاهريين، حرص أصحابه على تمييزه عن الوحي النبوي[131]. وعلى هذه الأسس نلاحظ أن الاجتهاد الروحاني الممارس من قبل بعض شيوخ الصوفية يتيح لنا أن نستخلص من القرآن معان جديدة كانت قد ظلت مخبوءة حتى الآن. وفي النهاية فإنه يتيح لنا أن نجدد قراءة النص المقدس طبقا للسياق الزماني والمكاني الذي أحاط بظهوره (أي في شبه الجزيرة العربية وفي القرن السابع الميلادي). هذه القراءة الروحانية المزودة بقواعدها الخاصة تسهم في تحيين الوحي: أي في تجسيده في عصرنا الراهن كي يتلاءم معه. لكن خصيصتها المتفردة تكمن في المحافظة دائما على طبيعتها الثابتة وطبيعتها المتحولة في آن معا[132].

يقيم الإسلام، كما رأينا، علاقة أزلية وأساسية بين عبادة الواحد الأحد من جهة، ورفض الوثنية الصنمية من جهة أخرى. وضمن هذا المنظور فالخضوع لله يصبح ترقية وترفيعا، ذلك لأنه يؤدي إلى التحرر من الآلهة الأرضية المزيفة، من الأصنام. ولكن هل نستطيع أن نطرح هنا هذا السؤال: ما الأصنام في عصرنا الراهن؟ حتما لم تعد أصنام الأمس وتمائمه وتعويذاته وتماثيله، إنما أصبحت شيئا آخر. الحداثة الأوروبية إذ أغلقت الأرض ضد البُعد السماوي قد نصّبت الإنسان نموذجا أعلى في أفضل الحالات، أو صنما ووثنيا في أسوئها. فأحيانا اتخذت هذه الحداثة شكل العقل المستنير، ولكن أحيانا أخرى، بل وفي الغالب، ضخمت الأنا البشرية التي أُصيبت بالغرور وتُركت لحالها تفعل ما تشاء. لقد دفعتها باتجاه "عبادة" أهوائها وشهواتها وفرض هذه الأهواء والشهوات على ممالك الخلق الأخرى. باختصار لقد نصبت أصناما حديثة كعبادة المال والشهوات الحسية محل الأصنام القديمة. القرآن يطرح هذا التساؤل: ﴿أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَٰهَهُ هَوَاهُ أَفَأَنتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا﴾[133]. كان مالك بن نبي قد كتب بهذا الصدد ما يلي: "إن الحداثة برفضها للهيبة الإلهية وإنكارها الحقيقة الميتافيزيقة كان متوقعا أن تسقط في عملية تأليه كيانات أخرى، ثم على إثر ذلك في خلع صفة الاطلاقية والمعصومية على سلطات وهيبات أخرى"[134]. هذا وقد كان بن نبي وعلي شريعتي قد نددا قبل سنوات السبعينات من القرن الماضي بالأشكال الصنمية الحديثة التي حلت محل الله والدين: كعبادة المال، والحياة الشهوانية الاستهلاكية، وبدائل الدين، إلخ. أما الفيلسوف وعالم الأنثربولوجيا الفرنسي جيلبير ديوران (المولود عام 1921) فقد أدان من طرفه أسطورة التقدم الأوروبية بصفتها عبادة وثنية أو صنمية للتاريخ. وهذه العبادة "تؤدي في نهاية المطاف بشكل طبيعي (وعلى الرغم من غرور الغرب وعنجهيته) إلى نوع من الحيرة الشاملة أو اللاأدرية. وهي تولد بدورها القلق الذي أصبح الغرب الحديث يعرفه جيدا بعد القضاء على الإيمان والدين"[135]. انظر معاناة الغربيين من الأمراض النفسية والقلق العصبي. أما المفكر والروائي المسيحي جورج برنانوس (م. 1948) فلم يكن متساهلا مع الحداثة أيضا. والدليل على ذلك قوله بأن "القرن العشرين ضحى بالإنسان على مذبح أي هيكل كان: مذبح الحزب السياسي، أو الأمة القومية، أو الحتمية الاقتصادية"[136]

إذن فالقضية أصبحت مفهومة وواضحة. لكن هل الإنسان الديني، كالمؤمن التوحيدي مثلا، يفعل أفضل من ذلك؟ أقصد هل يتوصل إلى التحرر من أشكال الصنمية المتطورة التي يمكن أن ندعوها أيضا بالعلم التكنولوجي، وكل الأدوات والمخترعات العديدة التي تملأ حياتنا والتي أصبحت معبودة عبادة؟ هل يستطيع التخلص من عبادة النجوم السينمائية وسواها، وكذلك عبادة لعبة كرة القدم وأبطالها، والهوس بالتلفزيون والسيارة إلخ؟... كل هذه أصبحت بمثابة دين جديد أو أصنام جديدة. ألا يعبد المؤمن التوحيدي دينه عن طريق إسقاط محدودياته وتصوراته الخاصة عليه؟ (نقصد بتصوراته قوله بشكل قطعي: الإسلام هو هذا، الإسلام هو ذاك...). وهو بذلك يتخذ دعاماته المادية وكأنها الغاية النهائية للدين. ما تعريف الصنمية؟ إنها تعني تشييء ما نتماهى معه أو نود الانتماء إليه، تعني تحويله إلى مجرد شيء. إنها تعني أن نجعل منه "شيئا". وينبغي العلم بأن الدين لا ينجو من هذا النوع من الاستملاك الصنمي (قد يدهشنا ذلك كثيرا ولكن هذه هي الحقيقة. انظر إلى ايمان الأصوليين الحرفيين الجامدين مثلا. ألا يمارسون الدين كعبادة أصنام؟) ينبغي كان ميتافيزيقيّو الإسلام قد ألحوا دائما على عدم إمكانية تصور الله أو تقديم صورة شخصية عنه. لماذا فعلوا ذلك؟ كي يعدموا كل تصوراتنا الصنمية أو الوثنية عن الله، كي يظل الله متعاليا على أي تصور مادي، كيلا يُحصر في أي شيء محدود بالضرورة. يكتب هنري كوربان قائلا: "لا يمكن أن نتحدث عن الله إلا بطريقة النفي: أي نستطيع أن نقول: ليس كذا وليس كذا.. ولكن لا نستطيع أن نقول: هو كذا، وكذا. لا نستطيع حصره في أي تحديد. وإذا ما فعلنا ذلك فإننا سنراكم الصفات التشبيهية لله على مثال الخلق البشري. وعندئذ تموت الديانة التوحيدية في أوجها. لماذا؟ لأنها تكون قد تحولت إلى وثنية صنمية: أي إلى الشيء الذي حاولت بكل قوة أن تتحاشاه"[137]. إن تشييء الله يعني أن يجعلوا منه الصنم الأعلى. ولا يمكن عندئذ للإلحاد إلا أن يدينه وينكر وجوده. وهذا ما حدث بعد أن ضعفت القوة التاريخية العريقة للكنائس المسيحية وتحولت إلى عبادة شبه وثنية... وبالتالي فمقاربة الله لا يمكن أن تكون إلا بشكل سلبي أو عن طريق اللاهوت السلبي: أي أن نقول: هو ليس كذا وليس كذا.

والسؤال المطروح الآن هو التالي: هل جمهور المسلمين أكثر توحيدية من اليهود والمسيحيين؟ هم يتوهمون ذلك. لكن هناك حديثا للنبي يجعلنا نشك في الأمر. يقول:

"أخوف ما أخاف على أمتي الشرك الخفي. وهو أخفى على أمتي من دبيب النمل على الصفا في الليلة الظلماء". يرى المفسرون الصوفيون بهذا الصدد أن هذه الصيغة من صيغ الوثنية الصنمية منتشرة بقدر ما هي خفية لا تُرى بالعين المجردة. والواقع أنها تتغذى من فخ خادع تشكل فينا منذ نعومة أظفارنا: أي من وهم يتمثل بالنسبة للإنسان في تزويد الأشياء والكائنات بوجود مستقل عن الكائن الإلهي. وبالتالي فالمؤمن التوحيدي الذي لا يزال إيمانه متأثرا بالثنوية (أي الله من جهة "في السماء"، والعالم في جهة أخرى أو في الأرض) لم يتحرر من الوثنية الصنمية "المخفية" بعد.

ولكن من يستطيع اليوم أن يرتفع إلى مستوى هذا التحدي. من يستطيع أن يرد عليه؟ يقول أبو الحسن الشاذلي (القرن الثالث عشر) ما معناه: "من مات ولم يتشبع بعلمنا (الروحاني الخاص بالتوحيد) كالمحتضر الذي لم يتب عن الكبائر" كالقتل والزنا.

ألا يثبط هذا القول الصادر عن أحد شيوخ الصوفية والمعلمين الروحانيين الكبار عزيمة أفضل الإرادات وأقوى النيات؟ من المعلوم أن الإمام الشاذلي عاش في القرن الثالث عشر. في الواقع أن التعاليم الصوفية تهدف للتوصل إلى الكمال (أو الإحسان بحسب مصطلحهم). وفي رأيهم أن كل إنسان يحمله في داخله ولكن بقي عليه أن يعرف كيف يستثمره. الإنسان مدعو لأن ينشط طاقة الاستيقاظ الكامنة في داخله، أو في أعماق وعيه. لكن الثمن المدفوع مقابل ذلك هو على مستوى هذا الرهان الكبير. والرهان المقصود هنا يكمن على الأقل في شروعنا في التحرر من مختلف الإكراهات والمشروطيات المادية التي نجد أنفسنا منغلقين داخلها أو مُستعبدين من قبلها في حياتنا اليومية. لكننا نعلم انه من أصعب الصعب التحرر من المشروطيات الدينية، أقصد الشعائرية الخارجية السطحية. لماذا؟ لأنها تقدم نفسها محسنة ومزينة ومزودة بكل الوعي الراسخ بالرضى عن الذات.

وهنا في هذه النقطة بالذات يلتقي المشروع الروحاني للإسلام بمشروع الإصلاحيين المحدثين. كنا قد رأينا سابقا أن هؤلاء المصلحين المجددين كانوا قد تأثروا إلى حد كبير بالتعاليم الصوفية التي تلقوها، وكانوا قد استلهموها في أعمالهم ومؤلفاتهم بشكل أو بآخر. هل تريدون مثلا على ذلك؟ إليكم ما يقوله عبده فيلالي الأنصاري الذي يقارن مشروع الإصلاحيين المجددين "بمشروع الصوفيين القدماء الذين ضاقوا ذرعا بالنزعة

الفقهية الجافة للمتكلمين. وكان رد فعلهم على ذلك أن اقترحوا أو بلوروا رؤى ومقاربات يهيمن عليها البحث الروحاني والهمّ الأخلاقي"[138]. وهناك شاهد آخر على ما نقول هو عالم الإسلاميات التونسي عبد المجيد الشرفي: "الرسالة التحريرية التي قدمها الإسلام لا تتوافق مع المثال الذي يحلم الفكر الإسلامي بالتوصل إليه، اللهم ربما باستثناء كبار المتصوفة. لماذا؟ لأن الفكر الإسلامي الشائع مشغول كليا بتقليد التجليات الخارجية السطحية الشكلانية لمثال النبي أو لسنته وقدوته"[139]. أما الفيلسوف وعالم المنطق التونسي أبو يعرب المرزوقي فيعترف أثناء تعليقه على الغزالي بأن العقل البشري لا يستطيع أن يدرك إلا عالم الظواهر الخارجية المحسوسة، وأن التصوف الإسلامي هو الذي يسد هذا النقص أو يحررنا منه[140]. وهذا الشعور بالأمر هو أيضا الذي دفع عالم اللاهوت المصري نصر حامد ابو زيد إلى التخلي، باعترافه الشخصي، عن القراءة العقلانية للقرآن من قبل المعتزلة ولكن الإيديولوجية في نهاية المطاف. لقد تخلى عنها كي يتوجه نحو علم التأويل بالمعنى الواسع والمطلق للكلمة لأنه معرفي وتجريبي في آن معا: المقصود علم التأويل الذي بلوره ابن عربي[141]. يقول أبو زيد ما معناه: بما أن الدين هو رد فعل شعوب "الجنوب" على العدوان الحضاري لشعوب "الشمال"، فان التأويل الكلي الشامل ذا الجوهر الروحاني هو وحده القادر على ان يخرجنا من هذه الورطة: أي يحررنا من استغلال الدين كمجرد أداة سياسية، ويتيح لنا في ذات الوقت ان نعيش بكل رزانة ورصانة علاقتنا مع الحداثة[142].

في الواقع، وحده البُعد العمودي يمكنه أن يحرر الإنسان من مختلف الآليات والمشاغل الأفقية الحياتية التي رُسخت من قبل النفس البشرية. بالطبع هذه المشاغل الأفقية لها جوانب إيجابية ولكنها قد تصبح استلابية. نذكر من بينها: الوظيفة والعمل، والعائلة، والوطن، والسياسة، والدين... وبخصوص هذا المجال الأخير بالذات، أي مجال الدين، حيث تعيث الحركات الأصولية الإيديولوجية فسادا في الأرض يحق لنا ان نطرح السؤال التالي: هل ينبغي علينا أن نبلور مشروع "لاهوت التحرير ذا الجوهر الصوفي"[143]؟ ما رأيكم بالفكرة؟ نعتقد أن مشروعا كهذا سوف يشكل بالنسبة لنا خشبة النجاة، أو الخروج من فوق، من مختلف الانغلاقات العقائدية الدوغمائية المتحجرة. وهذا هو معنى التحرير من فوق.

هوامش الفصل الثاني:

(1) سمرة الرعد، الآية 11.

(2) انظر بهذا الصدد الكتب التالية: محمد أركون: النزعة الإنسانية والإسلام. مصدر مذكور سابقا. ص153. وانظر عبده فيلالي الأنصاري: إصلاح الإسلام؟ مصدر مذكور سابقا. ص23. وانظر ج. اسرائيل، وأ. هوزيو، وك. بنتونيس: القرآن، ويسوع، واليهودية. مصدر مذكور سابقا. ص92.

(3) انظر بهذا الصدد كتاب عبد النور بيدار: الإسلام بلا خضوع. مصدر مذكور سابقا. ص251 - 254.

(4) M. Haddad: Islah'naissance et affirmation d'un paradigme. dans. Religions et reformes religieuses. La reforme religieuse comme paradigme universel. acte d'un colloque organise par la Konrad-Adenauer-Stiftung. Tunis. 2007. P. 207.

(5) H. Laoust: Les schismes dans l'islam. Paris. Payot. 1965, P 340.

(6) E. Sirriyeh. Sufis and Antis-Sufis. Leeds. 1999. P. 89. 98. 133.

(7) يشير محمد إقبال هنا إلى الآية القرآنية التي تقول: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ سورة فصلت. الآية. 53.

(8) M. Iqbal: Reconstruire la pensee religieuse de l'Islam. Monaco. Ed. du Rocher-Unesco. 1996 P. 127 - 128.

(9) انظر كتاب هنري لاوست: الانشقاقات في الإسلام. مصدر مذكور سابقا. ص 373.

وانظر أيضا كتاب عبد الوهاب المؤدب: مرض الإسلام. مصدر مذكور سابقا. ص114.

(10) Ali Merad: article "Islah". Encyclpedie de L'islam. Leyde. Brill. 2. ed. t. V. P. 151.

(11) H. Redissi: Le pacte de Najd. Paris. Seuil. 2007. P. 181.

(12) انظر ما يقوله عنه علي مراد في مقالة بعنوان "اصلاح". مصدر مذكور سابقا. ص. 164

(13) H. Redissi: L'exception islamique. Paris. Seuil. 2004 P. 193.

(14) R. Benkirane. Le desarroi identitaire. Paris. 2004. P. 325.

(15) انظر كتاب هشام جعيط: أزمة الثقافة الإسلامية. مصدر مذكور سابقا. ص 279.

(16) Jacques Berque. Relire le Coran. Paris. Albin Michel. P. 26.

(17) B. Himmich: L'ijtihad. La face voilee de l'islam. Rabat. Marsam. 2006. P. 28.

(18) Elisabeth Parmentier: "Heritages et ruptures en milieu protestant". sur le site catho-theo. net.

(19) J. Derrida: L'ecriture et la Difference. Paris. Seuil. 1979. P. 412.

(20) انظر كتابه المذكور سابقا. البواكير الأولى لعلم الكلام الإسلامي. ص130.

(21) انظر كتاب هشام جعيط: أزمة الثقافة الإسلامية. مصدر مذكور سابقا. ص 250.

(22) انظر المرجع التالي لمحمد إقبال: إعادة تركيب الفكر الديني للإسلام. مصدر مذكور سابقا. ص 179.

(23) M. Arkoun. Humanisme et islam. Paris. 2005. P. 12.

(24) M. Horkheimer et Adorno. La dialectique de la Raison. Paris. 1974. p14.

(25) المصدر السابق. ص19.

(26) المصدر السابق. ص41.

(27) M. Horkheimer: Eclipse de la raison. Paris. Payot. 1974. P. 217.

(28) J. M. Brohm: Edgar Morin et l'Universel concret. Synergies Monde. n. 4. 2008. P. 38.

(29) E. Gellner: Postmodernism. Reason and religion. Londres. Routledge. 1992 P. 5.

(30) Pierre Hadot.

(31) Aristote. Seconds Analytiques. Paris. Vrin. 1979. 11. 19. 90a - 100b.

(32) J. van Ess. Premices de la theologie musulmane Op. cit. P. 130.

(33) المصدر السابق. ص125.

(34) انظر الكلاباذي: كتاب التعرف. القاهرة. بدون تاريخ نشر. ص 63.

(35) انظر المنقذ من الضلال. تحقيق فريد جبر. بيروت. 1969. ص 39 من النص العربي.

(36) M. EBN E. Monawwar. Les etapes mystiques du shaykh Abu Said. Paris. 1974. P. 200.

(37) C. Addas. Ibn Arabi et le voyage sans retour. Paris. 1996. P. 20.

(38) انظر الفتوحات المكية. الجزء الأول. ص 319.

(39) المصدر السابق. ص 218. أنا الذي يشدد تحت الكلمات.

(40) المصدر السابق. الجزء الثاني. ص 574.

(41) L. Anvar-Chenderoff: Romi. Paris. Medicis- Enterlacs. 2004. P. 200.

(42) انظر كتاب الفتاوى الحديثية. منشورات مكة. بدون تاريخ. ص 333.

(43) Mohamed Talbi. Plaidoyer pour un islam moderne. Tunis. 1996. P. 40.

(44) Raymond Abellio. Approches de la nouvelle gnose. Paris. 1981. P. 14.

(45) انظر كتاب طارق رمضان: الإسلام: الإصلاح الراديكالي. مصدر مذكور سابقا. ص 10 و190.

(46) W. Chittick: Imaginal Worlds. Ibn al-Arabi and the problem of religious Diversity. New York. State University of New York Press. 1994. P. 74.

(47) Hesiode: Les Travaux et les Jours.

(48) L. Wittgenstein: Tractatus logico-philosophicus.

(49) M. Taleb: "Les nouveaux paradigmes scientifiques sont-ils intelligibles dans l'intellectualite musulmane contemporaine". Etudes Orientales. n. 23 - 24. 2005. P. 109

(50) J. Staune. preface. a id. (dir.): Science et quete de sens. Paris. Presses de la Renaissance. 2005. P. 13.

(51) C. von Barloewen: "Pour une civilisation de l'holos au xxI siecle". Connaissance des religions. n. 73 - 74. P. 113.

(52) المصدر السابق. ص 112.

(53) Rene Guenon. La metaphysique orientale. Paris. 1983. P. 11.

(54) انظر الغزالي: مشكاة الأنوار. طبعة بيروت. 1990. ص 67 – 68.

(55) M. Heller: Science et transcendance. dans J. Staune (dir.). Science et quete de sens. Op. cit. P. 310.

(56) D. Diene. extrait d'un document de l'Unesco intitule Religions monotheistes et traditions spirituelles/ Le dialogue ambigu.

(57) M. Taleb: La cosmologie organique d'Alfred North Whitehead et la theologie musulmane de la creation renouvelee. Perspectives confluentes/ sur le site: science-islam. net.

(58) Rachid Benzine. Les nouveaux penseurs de l'islam. Paris. Albin Michel. 2004. P. 282.

(59) Abdou Filali - Ansary. Reformer L'islam? Op. cit.. P. 279.

(60) F. Dumont: L'Anthropologie en l'absence de l'homme. Paris. PUF. 1981.

(61) Raymond Abellio. Fin de l'esoterisme. Paris. P. 76.

(62) سورة البلد. 8 – 10.

(63) سورة الكهف. الآية 60 وما بعدها. وحول هذا اللقاء انظر ما سيرد لاحقا. ص 190 – 191.

(64) انظر فيما سبق. ص 73.

(65) Cite par M. Cazenave: La Science et l'ame du monde. Paris. Albin Michel. 1996. P. 12.

(66) انظر عبده فيلالي الانصاري. إصلاح الإسلام؟ مصدر مذكور سابقا. ص 23.

(67) M. A. al-Jabri: Introduction a la critique de la raison arabe. trad. A. Mahfoud et M. Geoffroy. Paris. La Decouverte. 1994.

(68) J. Berque: Relire le Coran. Op. cit. P. 92.

(69) Muqaddima. Traduction francaise par V. Mmonteil. Discours sur l'Histoire universelle. Beyrouth. 1968. P. 1004.

(70) انظر بهذا الصدد ما قاله عنه رشيد بن زين في كتابه المذكور سابقا: المفكرون الجدد في الإسلام. ص 73.

(71) انظر الكتاب الجماعي الذي أشرف عليه كل من م. فان برونسين و ج. داي هاويل: الصوفية والحداثة في الإسلام. لندن – نيويورك. منشورات توريس. 2007. ص 165.

(72) انظر السراج: كتاب اللمع. منشورات لايدن. 1914. ص 402.

(73) انظر الغزالي: إحياء علوم الدين. بيروت. بدون تاريخ نشر. الجزء الأول. ص. 225. ليس مدهشا إذن أن يضع الغزالي الإمام الشافعي في خانة "أهل التصوف" (المصدر ذاته. الجزء الرابع ص. 409)

(74) E. Chaumont: "Sharia". dans M. M. Amir-Moezzi (dir.). Dictionnaire du Coran. Op. cit. P. 822.

(75) M. Charfi: Islam et Liberte. Op. cit.
Joseph schacht et M. H. Benkheira

(76) . ص 46 انظر عبده فيلالي الأنصاري: إصلاح الإسلام؟ مصدر مذكور سابقا.

(77) انظر كتاب ابن خلدون: شفاء السائل وتهذيب المسائل. منشورات تونس. 1991. ص180.

(78) يتمثل القياس في تطبيق القواعد المنصوص عليها في القرآن والسنة على قضايا مستجدة لم تعالج من قبلها. ولكن تنبغي ممارسته بشرط أن تخلق نفس العلة الفقهية علاقة منطقية بين السياق المذكور في هذين المصدرين المقدسين من جهة، وبين الحالة المستجدة من جهة أخرى.

(79) E. Chaumont: "Quelques reflexions sur l'actualite de la question de l'ijtihad" dans F. Fregosi (dir.): Lectures contemporaines du droit islamiques. Op. cit. P. 75 - 78 en particulier.

(80) ولكن سرعان ما نشب الخلاف بينهم. وذلك لأن الوهابيين كانوا دائما معادين للبعد الداخلي الجواني للإسلام، ولكل دلالة أو قيمة رمزية للطقوس والشعائر العبادية.

(81) انظر بنسالم حميش: اجتهاد. مصدر مذكور سابقا. ص 156.

(82) انظر محمد إقبال: إعادة تركيب الفكر الديني للإسلام. مصدر مذكور سابقا. ص 149 - 151. ولكن موقف الأفغاني وعبده من هذه المسألة كان مختلفا نسبيا وأقل قطعية منه.

(83) A. Turki: Aggiornamento de la pensee juridique islamique. Reponses a quelques problemes et defis. Tunis - Carthage. 2002. P. 180.

(84) H. Dhaoui et G. Haddad: Musulmans contre islam? Rouvrir les portes de L'Ijtihad. Paris. Cerf. 2006. P. 62.

وانظر أيضا طارق رمضان: الإسلام: الإصلاح الراديكالي. مصدر مذكور سابقا. ص 140 وما تلاها

(85) المصدر السابق. ص 145.

(86) انظر محمد أركون: النزعة الإنسانية والإسلام. مصدر مذكور سابقا. ص 153.

(87) انظر طارق رمضان. الإسلام: الإصلاح الراديكالي. مصدر مذكور سابقا. ص 9 و 59.

(88) M. M. Taha: The Second Message of Islam. New York. Syracuse University Press. 1987. P. 22 - 23.

(89) انظر كتاب أوليفييه روا: نحو إسلام أوروبي. مصدر مذكور سابقا. ص93.

(90) انظر القرآن. سورة أهل الكهف. الآيات 65. 82.

(91) انظر المرجع التالي لطارق عبرو: "شريعة الأقلية: تأملات من أجل الاندماج الشرعي للإسلام في فرنسا والغرب عموما" مصدر مذكور سابقا. ص 212.

طارق عبرو هو إمام جامع في مدينة بوردو الفرنسية. كما أنه يترأس رابطة أئمة الجوامع في فرنسا.

(92) B. Himmich. ijtihad-La face voilee de l'islam. Rabat. 2006. P.. 53.

(93) L. de Bonald cite par C. Saint-Prot: Islam. L'avenir de la Tradition entre revolution et

occidentalisation. Monaco. Ed. du Rocher. 2008. P. 541.

(94) B. Radtke: "Ijtihad and Neo-Sufism". Asiatische Studien/Etudes asiatiques. Berne. XLVIII. 1994. P. 912 - 913.

(95) L. Massignon: La Passion de Hallaj. Paris. Gallimard. 1975. III. P. 16 - 17.

(96) انظر مقالة الباحث د. ب. ماكدونالد في الموسوعة الإسلامية. الطبعة الأولى. مصدر مذكور سابقا. الجزء الثاني. ص 154 – 155.

(97) انظر ابن عربي: الفتوحات المكية. مصدر مذكور سابقا. الجزء الثالث. ص 151.

(98) انظر للباحث سرشودكيويتش: "القانون والطريقة". مقالة مذكورة سابقا. ص 192.

(99) H. Laoust: Contribution a une etude de la methodologie canonique d'Ibn Taymiyya. Le Caire. IFAO. 1939.

(100) انظر المرجع التالي لإريك جوفروا: تدريب على الصوفية. مصدر مذكور سابقا. ص182 – 183. (وفي كتاب الجيب. الصوفية. مصدر مذكور سابقا).

(101) انظر كتاب مجموع الفتاوى لابن تيمية. منشورات الرياض. 1977. الجزء العاشر. ص 548.

(102) G. Makdisi: "Ibn Taymiyya: A Sufi of the Qadiriyya Order". American Journal of Arabic Studies. Leyde. 1973. P. 128.

(103) مجموع الفتاوى لابن تيمية. مصدر مذكور سابقا. الجزء الحادي عشر. ص 65.

(104) E. Geoffroy: Le Soufisme en Egypte et en Syrie sous les derniers Mamelouks et les premiers Ottomans. Orientations spirituelles et enjeux culturels. Damas-Paris. IFEAD. 1995. chap. XXII.

(105) هناك معاصر للسيوطي يدعى الونشريسي (م. 1508). وقد كان المفتي المالكي لمدينة فاس. وهو أيضا قام بعمل طليعي عندما تحدث عن التصوف في كتابه عن الفتاوى بعنوان: المعيار المغرب في فتاوى إفريقيا والأندلس والمغرب. ولكن هذا المؤلف لم يحظ بالهالة الكبرى والاعتراف والشهرة التي حظي بها السيوطي.

(106) للمزيد من التعرف عليه أو التوسع انظر كتاب إريك جوفروا: التدريب على الصوفية. مصدر مذكور سابقا. ص 199. (وفي كتاب الجيب: الصوفية. مصدر مذكور سابقا).

(107) A. Layish: "The Legal Methodologie of the Mahdi in the Sudan". Sudanic Africa. 8. P. 37 - 66.

(108) استشهد بذلك هشام جعيط في كتابه: أزمة الثقافة الإسلامية. مصدر مذكور سابقا. ص 241.

(109) انظر مقالة الباحث محمد الحداد: "الإصلاح الإسلامي: ولادة باردايم معين أو نموذج فكري معين وترسخه".

مصدر مذكور سابقا. ص 184.

(110) M. Taher Bensaada: La theologie islamiqus de la liberation. Sur le site: Oumma. com.

(111) انظر المرجع التالي للباحث محمد طالب: "علم الكونيات العضوية لألفريد نورث وايتهيد واللاهوت الإسلامي للخلق المتجدد. منظورات متقاطعة".

مصدر مذكور سابقا.

(112) انظر كتاب المعرفة المنسوب لابن عربي. طبعة باريس - بيروت. 1993. ص139

(113) R. Guenon: L'Homme et son devenir selon le Vedanta. Paris. Ed. Traditionnelles. 1978. P. 124 - 125.

(114) انظر ابن عربي: الفتوحات المكية. الجزء الثاني. ص 619

(115) انظر فريد إيساك: تحرير وتعددية. مصدر مذكور سابقا. ص 55

(116) A. Charfi: "Les lectures modernes du Coran". Texte d'une conference a Strasbourg

(117) انظر علي مراد: مقالة "اصلاح". مصدر مذكور سابقا. ص 152 - 153

(118) انظر محمد الحداد: الإصلاح: ولادة باراديم معين وترسخه. مقالة مذكورة سابقا. ص 182

(119) انظر عبده فيلالي الانصاري. إصلاح الإسلام؟ مصدر مذكور سابقا. ص 31

(120) انظر فريد إيساك: القرآن، التحرير والتعددية. مصدر مذكور سابقا. ص 61

(121) انظر رشيد بن زين: المفكرون الجدد للإسلام. مصدر مذكور سابقا. ص 195

(122) انظر جان بيير شارنيه الذي استشهد به شارل سان برو في كتابه: الإسلام. مستقبل التراث بين الثورة والتغريب. مصدر مذكور سابقا. ص 502

(123) انظر المرجع التالي لعبد النور بيدار: من أجل إسلام يليق بعصرنا. مصدر مذكور سابقا. ص 66 و ص 106

(124) انظر القرآن. سورة آل عمران. الآية السابعة:

﴿هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ۖ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ۗ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾

(125) المصدر السابق.

(126) M. Asad: The Message of the Quran. Gibraltar. Dar al-Andalus. 1980. P. 66.

(127) تنقل عن النبي الأحاديث التالية: "لا تضربوا إماء الله"، أو: "خيركم خيركم لنسائه". هذا وقد شهدت زوجته عائشة قائلة: "ما ضرب رسول الله (صلعم) بيده زوجة ولا خادما".

(128) انظر المرجع التالي للباحث م. شودكيوفيتش: بحر محيط بلا ضفاف. مصدر مذكور سابقا. ص 72 وما تلاها

(129) انظر ابن عربي: الفتوحات المكية. مصدر مذكور سابقا. الجزء الثالث. ص 462 - 463

(130) مصطلح الاستنباط يعني حرفيا "إخراج ما هو مخبوء تحت الأرض كي يظهر على السطح" تماما كما "تستخرج الماء من باطن البئر": أي إظهار المعنى المخبوء إلى السطح

(131) انظر المرجع التالي للباحث اريك جوفروا: الصوفية في مصر وسوريا في ظل آخر المماليك وأوائل العثمانيين. مصدر مذكور سابقا. ص 479

(132) Cheikh al-Alawi. Sagesse celeste. Cugnaux. La Caravane. 2007. "Presentation". Par

M. Chabry. P. 17 - 18.

(133) سورة الفرقان. الآية 43

(134) M. el-Tahir el-Mesawi: "Contextualiser Le Phenomene coranique de Bennabi". Site Oumma. com

(135) G. Durand: Science de l'homme et tradition. Le nouvel esprit anthropologique. Paris. Tete de feuille-Sirac. 1979. P. 99

(136) G. Bernanos: "La revolution de la liberte". Essais et ecrits de combat II. Paris. Gallimard. 1995. P. 1064

(137) H. Corbin: Le paradoxe du monotheisme. Paris. UGE. coll. Le livre de poche. 1981. P. 195

(138) انظر كتاب عبده فيلالي الأنصاري: إصلاح الإسلام؟ مصدر مذكور سابقا. ص262. عبد النور بيدار يتنازل من جهته ويقول بأن "النزعة الإنسانية الإسلامية المعاصرة ورثت ذلك من التصوف الروحاني". (انظر كتابه: إسلام بلا خضوع. مصدر مذكور سابقا. ص 115)

(139) انظر كتاب عبد المجيد الشرفي: الإسلام بين الرسالة والتاريخ. مصدر مذكور سابقا. هو أنا الذي يشدد تحت الخط.

(140) انظر كتاب أبي يعرب المرزوقي: نقد الميتافيزيقا بين الغزالي وابن رشد. تونس. 2007. ص 118

(141) انظر كتابه: فلسفة التأويل. منشورات المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. 1998. ص 5 و 11. وانظر أيضا كتابه الآخر: هكذا تكلم ابن عربي. منشورات المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. 2006. ص 10

(142) المصدر السابق. ص 17 وما تلاها

(143) Z. Meriboute. La Fracture islamique. Demain le soufisme? Paris. Fayard. P. 320

الفصل الثالث

ما بعد الحداثة:
مأزق مسدود أم نعمة إلهية؟

أولاً: وجوه الحداثة

مفهوم غامض

ككل كيان إنساني، فردي أو جماعي، نلاحظ أن الإسلام مطالب بأن يتموضع بالقياس إلى "الحداثة"، منظوراً إليها كمفهوم فلسفي ركمُعاش تجريبي في آن معا. ولا يوجد مفهوم على وجه الأرض أُلقيت عليه نظرات متعددة وشديدة التناقض كالحداثة؛ في مهده ذاته، أي أوروبا، شهد مفهوم الحداثة مصائر متنوعة ومختلفة. لكن هناك إجماع على الاعتراف بأن الحداثة قدمت للبشرية قيما إيجابية لا تنكر: أولوية العقل البشري، والحرية الفردية، والديمقراطية، ومساواة أكبر بين الجنسين، والرفاهية الناتجة عن التكنولوجيا والآلات الحديثة، إلخ. والسمة الأساسية للحداثة تكمن فيما يلي: جعل الكائن البشري مستقلا كليا بذاته. لقد أصبح أساس ذاته وغاية بحد ذاته، منفصلا عن كل تعال إلهي يعلو عليه أو يتجاوزه. وقد أصبحت النزعة الفردية والحرية، بعد أن دُعمتا بالتقدم التكنولوجي - العلمي، البداية والنهاية لمبادئ الحياة الحديثة. ونلاحظ أن المجتمعات الغربية وكل المجتمعات الأخرى التي تغلغلت فيها عن طريق الحداثة بشكل أو بآخر تستمر في التغذّي من هذه القيم، محاولة أن تفرضها على العالم كله. وذلك في الوقت الذي تضطلع بها داخليا بشكل غير متناغم دائما. وبالنسبة للكثيرين فإننا نلاحظ أن السعادة تجري تحت أقدام الحداثة... كما نلاحظ أنه تحت تأثير وعي مرن مزعج ومحتوم فإن النقد الذي توجهه بعض الأوساط الأوروبية إلى الحداثة أكثر قسوة من ذلك الذي وجهوه إلى دعامتها الأساسية: "العقل".

كان نيتشه كما سنذكر لاحقا أول من دق جرس الإنذار محذرا من مخاطر الحداثة حيث اعتبرها مرضا، وانحطاطا بلا حل ولا غفران[1]. ونلاحظ أنه منذ بداية القرن العشرين فان الكثير من المبدعين الغربيين (من فلاسفة، وفنانين، وكتاب...) ما عادوا يحملون أوهاما حول مقدرة أوروبا على إعادة تسليح نفسها نفسانيا بواسطة وسائلها الخاصة. لنستمع إلى أنطونان آرتو وهو يوجه رسالة إلى مدارس بوذا: "أوروبا العقلانية المنطقية تسحق الروح إلى ما لا نهاية. تسحقها بين حدي مطرقتين، إنها تفتح الروح وتغلقها. لكن الآن وصل الخنق إلى ذروته، أي خنق الروح. ومنذ زمن طويل ونحن نعاني تحت

وطأة الحمل والأثقال. ونحن مثلكم نرفض التقدم: تعالوا كي نهدم منازلنا". ولكن بطريقة أكثر بلورة وتماسكا نلاحظ أن البعض يدينون التواطؤ القاتل بين هيمنة ثلاثة أشياء هي: العقل الأدواتي الانتهازي البارد، والاحتفال بالتقدم التكنولوجي المتواصل، واستعباد الطبيعة وكذلك الإنسان الذي تحول إلى مجرد شيء مادي في حلقة الاقتصاد الرأسمالي. كان عالم الاجتماع الألماني الشهير ماكس فيبر يتحدث بشكل بالغ الدلالة عن "الحداثة الرأسمالية". هذا في حين أن فلاسفة مدرسة فرانكفورت لاحظوا أن الحداثة كمشروع لتحرير الوضع البشري (وبخاصة الاجتماعي فيما يخصهم) قد فشلت ولم تف بوعودها. لماذا؟ لأنه بسبب الإكراهات الناتجة عنه ولّد التقدم التكنولوجي أشكالا جديدة من العبودية. أما هيدغر فقد صور من جهته الإنسان الحديث وكأنه مُستلب بواسطة شهوته للامتلاك والثروات المادية، وفقد كينونته وجوهره أو حتى الكينونة والجوهر في المطلق في الوقت ذاته. لقد خسر من يد ما ربحه باليد الأخرى. لقد أصبح مجرد أداة استهلاكية أو شيء بين الأشياء. أما التعالي الذي توهموا أنهم يمكن ان يسقطوه على عقل الحداثة فيبدو فارغا: إنه تعال مزيف، على صورة "الكائن الأعلى" للثورة الفرنسية. ومعلوم أنهم أرادوا إحلاله محل الله لكنهم فشلوا في نهاية المطاف. وكذلك بالنسبة لعقل الحداثة فلم يستطع أن يصبح متعاليا كالله على الرغم من كل تعظيمهم إياه. هكذا نجد أنفسنا وقد وصلنا إلى عتبات ما بعد الحداثة. وسوف نرى أية إمكانيات ومصادر غنية تنطوي عليها: مصادر غير متوقعة، ولا تكاد تصدق.

فعل أم رد فعل من جانب المسلمين؟

النظرة التي يلقيها المسلمون على الحداثة متنوعة ومتناقضة أيضا. ولكن الرأي الشائع المهيمن منذ القرن التاسع عشر هو الإدانة المطلقة التي لا رجوع عنها للحداثة الغربية. وهي إدانة تتخذ شكل الشائعة الجماعية الضخمة أو الصخب الشديد الجلبة والصياح. لماذا كل هذه الإدانة؟ لأن المسلمين يعتقدون أن مشروع الحداثة الغربية يهدف إلى فرض العلمانية والدَنيَوة على البشرية جمعاء وكذلك نزع القداسة وتصفية الدين تماما. إنهم يعتقدون إن هذا المشروع يريد أن يفرض كل ذلك كنمط من أنماط استغلال الشعوب والطبيعة. وبالتالي يُعتقد أن ظاهرة خيبة العالم الشهيرة الناتجة عن مشروع الحداثة وهيمنة

التكنولوجيا متولدة عن "التحالف الحاصل بين الحداثة الرأسمالية، والصعود القوي للدائرة التجارية، والنموذج الأعلى العلموي والوضعي المتطرف للمعرفة، وتغريب العالم"[2]. أما مالك بن نبي (م. 1973) فكان قد أدرك مبكرا أن تحويل العالم والإنسان إلى مجرد سلعة وأرقام وقياسات كمية متشيئة ينطوي على نفي خطير للذات الإنسانية. وهذا ما دعته مدرسة فرانكفورت في نفس الفترة: "بالتدمير الذاتي للذات"[3]. بمعنى أن الإنسان في عصر الحداثة الرأسمالية يدمر نفسه بنفسه. ولكن مالك بن نبي كان يدين أيضا وبنفس القوة تخلف المجتمعات الإسلامية المعاصرة "وقابليتها لأن تُستعمر" من قبل الغرب وكذلك ركودها الداخلي وجمودها.

تتطلب النزعة البراغماتية العملية أن نأخذ بعين الاعتبار المعطى الجديد التالي: الحداثة ذات النمط المادي المحض كانت قد فُرضت على المسلمين بواسطة قوة السلاح والتكنولوجيا التي تمتلكها القوى الاستعمارية. وبالتالي فينبغي على المسلمين أن يعرفوا كيفية استخدام التكنولوجيا والأسلحة الحديثة كي يدافعوا عن أنفسهم. ومنذ القرن التاسع عشر بحث المفكرون المستنيرون حتى عن الحكمة الإلهية الموجودة ضمنيا في هذا التطور للعالم. نضرب على ذلك مثلا موقف الأمير عبد القادر الجزائري (م. 1883)؛ فعلى هذا النحو فسر التفوق المادي للغرب. كان يعتقد بأن أسماء الله الحسنى لها فعل وتأثير مباشر على عالم الظواهر الطبيعية الخارجية. وكان يعتقد أن التفوق الأوروبي الواضح الذي كان شاهدا عليه ناتج عن حصول متغيرات طارئة على تشكيلة هذه الأسماء[4]. رقم الهامش ناقص أسفل الصفحة أما بالنسبة لأولئك الذين كانوا متفائلين بطبيعتهم أو كانوا مثقفين إلى حد ما فكانت الحداثة تمثل شرا لا بد منه. وكانوا يعتقدون أن ميزتها الإيجابية ربما كانت تكمن في فتح عيون المسلمين على واقع العصر وتدخلهم من جديد في جدلية التاريخ. أما البعض الآخر من أمثال المفكر الإصلاحي رشيد رضا (م. 1935) فقد اعتقدوا أن المسلمين يمكنهم أن يستعيروا التكنولوجيا من الغرب في الوقت الذي يحافظون فيه على قيمهم الخاصة. لكن هذا الموقف كان يتطلب نوعا من المرونة الذهنية التي لم يكن الجميع يتحلون بها. ثم وصلنا في نهاية المطاف إلى الشيزوفرينيا الأصولية: الجمع بين أحدث أنواع التكنولوجيا من جهة، وأكثر العقليات تكلسا وتحجرا وتخلفا من جهة أخرى. وعلى هذا النحو تعايشت الحداثة التكنولوجية مع أكثر العقليات تزمتا متغذية من الحنين إلى ماض مُؤسطَر أو متحول إلى نموذج أعلى مثالي تماما.

على الرغم من كل ما قلناه سابقا يحق لنا أن نطرح هذا السؤال: أليس المسلمون في طور إعادة اكتشاف الحداثة الأساسية لدينهم وطابعه التحريري؟ يقول القس البروتستانتي هوزيو بهذا الصدد ما يلي: "بمعنى من المعاني يمكن القول بأن الإسلام هو "دين الخروج من الدين" أكثر من المسيحية ربما. أقصد الدين الذي يفتح على التطور والحداثة والعلمانية أكثر من سواه على عكس ما يظن الناس. وبالتالي فربما كان هو دين الأزمنة الحديثة. لماذا؟ لأنه دين بسيط وعقلاني في عقائده. فعقائده تُختصر في الإيمان بإله تجريدي إلى حد ما ومنزوعة الأسطرة عنه، بالإضافة إلى بعض الشعائر البسيطة والكونية، علاوة على إلغاء التمييز بين الايمان والعقل، أو بين الوحي والخلق"[5]. وإذا كان الإسلام هو دين الخروج من الدين أو التحرر من إكراهاته وقيوده فذلك عائد إلى الحقيقة التالية: أن طابعه الأخروي واضح وقوي جدا. فالإرهاص بـ"الساعة"، أي بنهاية الزمن وحلول يوم الحساب، يتكرر بإيقاع حاد ومتسارع في النص القرآني وعلى فم النبي. ألا يدفع ذلك بالإسلام مباشرة فيما وراء الحداثة، وفيما وراء التاريخ؟ ألا يعطيه ذلك موقعا متميزا داخل عصرنا الر اهن: عصر ما بعد الحداثة؟ لكن هناك خطرا واضح يترتب على ذلك: فقد يشعر بعض المسلمين بالفخر والعنجهية الزائدة عن اللزوم إذا ما عرفوا ذلك، وقد يستغلون الطابع الخلاصي للإسلام لأغراض أخرى. قد يقولون: بما أن التاريخ المعاصر ليس رحيما بنا ولا ملائما، فلماذا لا نراهن على ما فوق التاريخ أو ما بعد التاريخ؟ عندئذ لن يعود الهروب إلى الأمام يرتكز على أسطورة التقدم التكنولوجي - العلمي كما هو عليه الحال في الحداثة الرأسمالية، بل على العظمة الأولى التي عُثر عليها أخيرا.

هناك دون شك طرائق إيجابية بالنسبة للمسلمين كي يستقبلوا الحداثة. ينبغي عليهم أولا ان يتذكروا أنها بالنسبة للكثيرين كانت قد وُلدت في المدينة عام 622 بعد تأسيس الأمة التي أصبحت بسرعة حضارة[6]. في الواقع أن الإسلام من خلال انطلاقته الأولى التأسيسية استطاع أن يشكل "عولمة" حقيقية عن طريق انتشاره السريع جدا في جزء كبير من العالم المعروف آنذاك. هذا التوسع الخاطف والصاعق خلق تلك الأسطورة أو الكليشيه التي تقول بأن "المسلم حربي أو عدواني" بطبيعته. وبالتالي فينبغي علينا أن ندرس بشكل بارد وموضوعي، إن لم يكن تاريخ هذا التوسع، فعلى الأقل جملة الأسباب المتشابكة التي قد تساعدنا على فهم "سر" هذا التوسع الهائل والسريع للإسلام. أو قل

ينبغي أن نفهم "الجانب الملغز"[7] الذي يقف خلف هذا التوسع الإسلامي الهائل[8]. وعندئذ أصبحت اللغة العربية لغة الثقافة والفكر والعلم داخل نطاق شاسع واسع يمتد من الهند إلى إسبانيا. لقد أصبحت الدعامة اللغوية للإسلام. أما الدينامو المحرك لهذا التوسع فكان الطابع الكوني للدين الجديد. جاء في القرآن ما يلي: ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ ۚ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾. بمعنى آخر أن كل موجود في الكون هو علامة إلهية أو إشارة على الحضور الإلهي، إشارة تصنع المعنى وتولده. وبالتالي فهذا يعني أنه لا يمكن للمسلم أن يستبعد من نعمة الحضور الإلهي أي دين ولا أي ثقافة ولا أي وجه أو عرق أو لون. وهذه "الحداثة الكونية الأولى[9]" كما يقول مصطفى شريف لا علاقة لها "بالعولمة" الحالية ذات الطابع التجاري المادي المحض. كانت العولمة آنذاك ذات طابع حضاري وإنساني قبل أن تكون سياسية واقتصادية (دون أن يعني ذلك إنكار وجود هذين العاملين الأخيرين). من هنا نفهم ذلك الكلام الذي قاله الباحث التونسي عبد المجيد الشرفي: "الحداثة غربية الأصل بدون شك، وذات تأثير كوني بآثارها الهائلة. ومن أجمل القيم التي ولّدتها (والتي كانت رسالة محمد حاملة لها بشكل كبير ورائع) تلك الفضيلة التي تعتبر الكائن البشري إنسانا حرا ومسؤولا وليس فردا في الجماعة من بين أفراد آخرين عديدين"[10].

السؤال المطروح الآن هو التالي: هل المسلمون قادرون على تجاوز حنينهم إلى ذلك العصر الذهبي، إلى تلك الحداثة الأولى للإسلام؟ هل هم قادرون على تجاوزها من أجل أن يصبحوا فاعلين في الحداثة/ العولمة الحالية بدلا من أن يتشبثوا بالماضي وتأبيد آلياته وأفكاره القديمة؟ وكذلك بدلا من الاستلاب فيه. إن الأفعال وليس فقط ردود الافعال في مواجهة العولمة موجودة بالفعل لا بالقول فقط. كان مالك بن نبي قد صاغ نظريته عن "العالمية" المعاصرة لفترة ما بعد الاستقلال وتنبأ بانبثاق "حضارة إنسانية" شاملة. لقد تنبأ بالعثور على وحدة الجنس البشري من جديد والتي بدونها لا مستقبل لكوكبنا الأرضي. وقد عني بها كظاهرة جديدة من نمط مختلف عن توسع النموذج الغربي ومن حجم آخر اكبر بكثير، بل وكان يعتقد أن العولمة المتشكلة حاليا هي الوسيلة الوحيدة كي نفرض على الإنسان الغربي "عالم الآخرين". وعلى هذا النحو يمكن انقاذه من جرثومة الاستعمار أو من شيطان إغرائه[11].

رؤية الصوفية: أن تكون "ابن اللحظة"

لا ريب في أن إحدى سمات الحداثة/ أوالعولمة الحالية هي تسريع الزمن، أو على الأقل هذا هو الانطباع الذي يتشكل لدينا عنه وعنها. وهذا التسارع للزمن يتماشى مع إلغاء المسافات الجغرافية. كان النبي يجعل من هذا التقليص المتزايد للزمن إحدى علامات نهاية الأزمان، أو حلقة من الحلقات. والواقع أن علماء الدين القدامى تساءلوا عن كيفية ممارسة الطقوس الشعائرية في زمن كذلك الزمن. قالوا: كيف يمكن أداء الصلوات الخمس في زمن قصير أو مضغوط كهذا؟

وظاهرة الاحساس المتسارع بالزمن تتشكل على قاعدة أسطورة ما هو "جديد"، أو "مُستحدث غير معروف سابقا"، وهو جديد متكرر باستمرار. يقول أحد الباحثين المسلمين: "كل شيء هو في حالة تغير دائم. والحقيقة المطلقة الوحيدة هي "السيولة" الكلية والتغير المستمر"[12]. أما المفكرون الغربيون فقد أكثروا من الحديث حول الموضوع لأنهم أول المعنيين. نضرب على ذلك مثلا ما يقوله عالم الاجتماع زيغمونت بومان: "أن تكون حديثا فهذا يعني منذ الآن فصاعدا (...) التسييل دون التجميد. إنه يعني أننا لا نستطيع أن نولي لأي صورة إلا وجودا عابرا مؤقتا، ريثما نكون قد اكتشفنا عنها أو اخترعنا صورة جديدة. إن "الحداثة السيّالة" إذا جاز التعبير هي حالة اجتماعية - وككل السوائل - لا تستطيع (ولا تريد!) أن تحافظ على صيغتها زمنا طويلا"[13]. ينتج عن ذلك كما نلاحظه هنا مرة أخرى أن مفهوم "الإصلاح" أصبح باطلا أو لاغيا إلى حد كبير. أما الفيلسوف الايطالي جياني فاتيمو فيذهب إلى أبعد من ذلك عندما يقول: "إذا كانت الحداثة تتحدد على أساس أنها فترة التجاوز والتخطي، أقصد تجاوز الجدة لما شاخ، ثم حلول جديد آخر محله بعد ان يشيخ، أي جديد أكثر جدة منه، وذلك من خلال حركة لا تنضب ولا تنفد، وهي حركة تثبط همة كل فعالية إبداعية بالضبط عن طريق المطالبة بها وفرضها بصفتها الصيغة الوحيدة للحياة، أقول إذا كانت الحداثة هي كذلك فمن الواضح أنه يصبح مستحيلا الخروج من هذه الصيرورة عن طريق حركة التجاوز والتخطي"[14]. وبالتالي فنحن مسجونون داخل الحداثة أبديا: أي داخل هذه الصيرورة المتلاحقة من المتغيرات والمستجدات التي لا تنتهي.

في هذا العالم الذي "يعبد الجدة كما تُعبد الأصنام" بحسب تعبير جياني فاتيمو نفسه،

في عالم الثورة المعلوماتية واللحظة الإعلامية الفورية، كيف يمكن لنا أن نحافظ على وجود وعي روحاني، أو فضاء داخلي جواني غير مُفسد بواسطة ضجيج العالم وتفاهاته؟ هناك أسباب وجيهة تدفعنا للتفكير بأن المسار الجدلي "الأفقي" لا يكفي للرد على هذا التحدي أو هذه التحديات. فالمسار الأفقي تحول إلى وضعية أحادية الجانب، أحيانا "دينية" وأحيانا مُعلمَنة، مظهرا بذلك عجزه عن تحقيق الازدهار لشخصية الإنسان بل وكاشفا عن طاقاته الضارة أو الشريرة. كل هذه الملاحظات والمعطيات تدفعنا لإعادة تقييم الفكر الصوفي واعطائه حقه الذي يستحق. فالفكر الصوفي يقول لنا بأنه لا ينبغي التعلق بأي صورة لأن "الله يجدد خلقه في كل لحظة"[15].

شعار الصوفي في الحياة هو أن يكون "ابن اللحظة"، أو ابن عصره. كما انه يعتبر نفسه صدى للإيحاء القرآني الذي يقول: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾[16] واللحظة عند الصوفيين تتطابق مع الوضع الروحي (الحال) الذي يجدون أنفسهم فيه أو بالأحرى الذي يضعهم الله فيه. وهي "حالة" يمكن أن تُنعت أحيانا بالسيكولوجية، وأحيانا بالروحانية. وهم لا يقيمون أي وزن للماضي أو للمستقبل بل يهتمون فقط بالحضور الإلهي هنا والآن أياً يكن الشكل الذي يتخذه هذا الحضور. ذلك أن أثر الله، كما يكتب مؤلف قديم، ينبغي أن يُبحث عنه أحيانا في "التوسع والتمدد"، وأحيانا أخرى في "الانقباض" النفساني. كما ويُبحث عنه أحيانا في مناخ من اللهو والتسلية، وأحيانا في مناخ روحاني. في كل الحالات فإن الله هو الذي يجدد نمط حضوره أو شكل هذا الحضور لدى المخلوق[17]. أما الحلاج فيتخذ موقفا أكثر راديكالية إذ يقول بأن الأزل والأبد ليسا إلا قشة تبن أمام لحظة اليقين الإلهية عندما تستقر في القلب أو عندما يلحظها القلب.

وبالتالي فكونه "ابن اللحظة" يتطلب منه جاهزية كاملة لاستقبال التجليات والظهورات المتواصلة لكنها متجددة لله في العالم وفي داخل الإنسان نفسه. يكتب الباحث فريتجوف سكوون بهذا الصدد ما يلي: "يدعو الصوفي نفسه بكل طيب خاطر: ابن اللحظة. بمعنى أنه يتموضع في حاضر الله دون أن يبالي بأمس أو بغد. وهذا الحاضر ليس شيئا آخر غير انعكاس للوحدانية أو للتوحيد. فالواحد الأوحد إذا ما أُسقط على الزمن يصبح حاضر الله أو "الآن" الخاص بالله: وهو حاضر أو"آن" يتطابق مع الأبدية والخلود"[18]. لننظر الآن إلى أحد التطبيقات العديدة الممكنة لعبارة الجنيد الشهيرة: "لون الماء لون الإناء". كيف نفهمها في سياقنا الحالي؟ كيف نترجمها إلى واقع يتناسب مع

حاجياتنا الروحية في هذا العصر؟ يمكن أن نشرحها على النحو التالي: "الحضور الإلهي هو من جنس اللحظة المعاشة، من لون عصرنا وحداثتنا المُعولَمَة، بل ويتوافق مع عصر: ما بعد الحداثة." بمعنى أن الحضور الإلهي يتخذ شكل اللحظة المعاشة هنا والآن وليس منسجونا أو مجمدا بلحظة ما في الماضي.

ينبغي على الصوفي إذن أن يظل دائما "حديثا" إذا ما ارتكزنا على المعنى الإغريقي القديم لكلمة حداثة الذي يعني بكل بساطة: "اليوم". فالصوفي بالدرجة الأولى خادم مطيع لله "الحي" (والحي هو أحد أسماء الله الحسنى العظمى). وبالتالي فهو يمتلك القدرة على اكتشاف الحكمة الكامنة خلف الطفرات الفجائية العنيفة التي نشهدها. يقبل بل ويستقبل الشروط الدورية التي تندرج فيها حياته وذلك لأنه يرى فيها تعبيرا عن الإرادة الإلهية وتحيينا أو تجسيدا لها. أما السلفي فعلى العكس من ذلك، يتشنج ويتشبث بمُعاش ماضوي كان قد مات في صيغته المكانية - الزمانية: أي الصيغة التي وُجدت في الجزيرة العربية إبان القرن السابع الميلادي. جاء في الحديث القدسي: "لا تسبوا الدهر فإنا الدهر". [19] كلمة دهر التي نترجمها إلى الفرنسية بمعنى "الزمن" أو "المدة" تُعتبر من قبل بعض المؤلفين المسلمين أحد أسماء الله الحسنى. وبالتالي فالزمن العادي هو الزمن المقدس الأعظم. ولا يوجد في مثل هذه الحالة فضاء دنيوي أو بشري علماني لأن كل شيء محتل أو مشغول بواسطة الحضور الإلهي. يقول الجرجاني أن الدهر: "هو الآن الدائم الذي هو امتداد للحضرة الإلهية"[20].

وعلى هذا المستوى سيكون من الخطأ و"طمس الحقيقة" و"الجحود" أن ننكر أن الحداثة ليست نعمة إلهية. وبالمناسبة فان كلمة جاحد أو طامس الحقيقة أو دافنها تعني في اللغة العربية: الكافر[21]. وهي كلمة عربية نترجمها عادة بشكل سطحي إلى الفرنسية عن طريق كلمة: Mécrean. يقول الباحث عبد النور بيدار بهذا الصدد ما يلي: "لم يخطئ الله أبدا إذ خلق العالم الحديث: وانما وضع فيه مقصدا سريا علينا أن نفسره ونفك ألغازه. وليس من قبيل الصدفة أنه خلقه"[22]. وسواء أكنا نعيش فترة "ظلمات" أم لا فان ذلك لا يهم كثيرا في نهاية المطاف. لماذا؟ لأن الله يعوّض. فمن المعروف انه من أعماق أعماق الظلمات ينبثق النور. ومن المعروف أيضا ان المطلق لا يزدهر ولا يفرض نفسه بكل عظمته وجلاله إلا في أعماق الصحراء[23].

وفي زمكاننا (أي زماننا ومكاننا) المتميز بالسرعة المباشرة والآنية والعجلة الإعلامية

ربما لم يكن الله قريبا وحاضرا في التاريخ مثلما هو عليه الآن. فهل نعيش يا ترى في "الثلث الأخير من الليلة" حيث ينزل الله إلى هذا العالم السفلي كما يقول أحد أحاديث النبي؟ الليلة ترمز هنا بالطبع إلى مدة حياة الكون والبشرية. بالنسبة لابن عربي كما بالنسبة لعبد القادر الجزائري فإن الله يكون أقرب إلينا في تلك الفترة بالذات. وبالتالي يصبح العلم الروحاني لأمة محمد فيها أكثر ما يكون اكتمالا[24].

غني عن القول أن القبض على اللحظة الخارقة لدى المتصوفة هو عبارة عن مثال أعلى تناقضه أحيانا أو غالبا المارسات العتيقة البالية التي نلاحظها في هذا الوسط الصوفي أو ذاك. سوف نعود إلى هذه النقطة في الفصل الرابع من هذا الكتاب. لكن يبقى صحيحا القول بأن التصوف بصفته علما إسلاميا يمكنه أن يقدم قدرا أكبر من الديناميكية والمرونة للموقف الداخلي للمؤمن الإسلامي. يقول النسفي (م. 1300) بأن شعلة الروح أكثر سطوعا من مصباح العقل. يقول أيضا: "كل ما يجمعه العقل في خمسين سنة يستهلكه الحب في لحظة واحدة جاعلا من يحب طاهرا وصافيا. وأبدا لن يستطيع الحاج في مائة وأربعين سنة أن يقطع المسافة التي يقطعها العاشق في نظرة واحدة". الجدل العقلي الذي يراقب عالم الظواهر المحسوسة يفكك بنية الزمن، هذا في حين يدرك الصوفي المتأمل هذا العالم في لحظة واحدة وبكليته ويشكل عنه رؤية عامة تركيبية أو توفيقية. ص 147

تحولات مصطلح الشريعة

سيولة الروح هذه أو ديناميكيتها يستطيع التصوف ان ينفثها أو يبثها حتى داخل مجال الشرع أو القانون المقدس. هكذا نجد "ابن اللحظة" شخصا براجماتيا: يرفض مماحكات الفقهاء العقيمة التي تثير أحيانا قضايا وهمية أو أسئلة خيالية، لا واقعية، لا تهم المجتمع في قليل أو كثير. وفي مواجهة "التفاهة الفكرية للفقهاء" يعتقد الصوفي أنه "ليس مطالبا بأن يستبق على قوانين الحكمة الإلهية، بل مطالب فقط بالتوافق مع ما تقتضيه في اللحظة"[25].

مفهـوم "القانـون المقدس" الـذي اتخذته بمرور الزمـن الكلمة العربيـة "الشريعة"

يعبر عن تصلب وجمود غريبين على المعنى الأصلي لاستخداماته الأولية. فالشريعة في البداية كانت عبارة عن مفهوم ديناميكي جدا. كانت تعني "الطريق" المؤدي إلى نبع الماء من أجل الشرب حيث يمكن أن نرتوي. وقد حددها المفسرون المسلمون "كطريق للنجاة"، "كمصدر أو كمستودع مليء بالمعنى والقيم" بالنسبة للبشر[26]. في قاموسه المدعو بكتاب "التعريفات" نلاحظ أن الجرجاني يقدم الشريعة أيضا على أساس أنها "الطريق في الدين"[27]. والمصطلح يفتح أيضا على تعددية المقاربات وذلك طبقا لكلام النبي (المنقول في القرن التاسع بواسطة الطبراني) والذي يقول: "إنّ شريعتي جاءت على ثلاثمائة طريقة وليست منها طريقة يلقى العبد بها ربّه إلاّ دخل الجنّة". هكذا نجد أن الشريعة هي أكثر بكثير من لائحة طويلة بالأوامر والنواهي كما يحاول أن يوهمنا الفقهاء. إنها بالدرجة الأولى تحتوي على المبادئ الفكرية التي تحدد المعرفة الصحيحة والأساليب العملية لإكمال "الصفات الحميدة" للإنسان.

لا يختص مصطلح الشريعة بالمسلمين فحسب، وذلك لأن كلمة الشرائع تعني جميع الأديان: أي "مختلف الطرق الدينية" للبشرية. هكذا نجد أنه في استخدامه الأوسع يدل المصطلح على النظام الكوني (دارما بالهندوسية) الذي داخله شريعة خاصة تتحكم بمملكة الخلق. حتى في معناها التشريعي ينبغي أن تظل الشريعة مفهوما ديناميكيا. فبالنسبة لابن عربي مثلا تمثل الميزان، أي المعيار الداخلي قبل كل شيء. وهو معيار ينطبق على كل حالة بشرية ويضع كل شيء في مكانه. وهكذا كل معرفة وكل عمل "يوزنان" على هذا النحو وذلك من خلال البحث عن التوازن المتجدد باستمرار. وهذا ما يفسر كون الشريعة مزودة في مبدئها نفسه بملكة التأقلم مع الظروف والسياقات المستجدة المختلفة.

أما الفقه فليس إلا عبارة عن "صورة فوتوغرافية" عن روح الشريعة داخل محيط معين وزمن محدد[28]. لقد ارتفعت أصوات عديدة منذ أيام محمد عبده (م. 1905) على الأقل كي تدين الخلط الحاصل والشائع بين الشريعة والفقه. لماذا؟ لأن هذا الخلط أدى إلى خلع القداسة الإلهية على الفقه على الرغم من أنه إنجاز بشري مشروط بالزمان والمكان وليس مقدسا على الاطلاق على عكس ما يتوهم جمهور المسلمين.

ولكن هل يمكن لنا أن ننقذ مصطلح الشريعة؟ طمست الصيرورات المتراكمة

للتكلس والتحجر التي أصابت مفهوم الشريعة على مدار القرون معناها الحقيقي الأولي. ينتج عن ذلك انه بالنسبة لمعظم المسلمين، ولغير المسلمين بطبيعة الحال، لم تعد الشريعة تمثل إلا قانونا دينيا متصلبا، متخلفا، ظلاميا، يعيد الإنسان بحسب ما يقال إلى "العصور الوسطى". وهنا ينبغي تسجيل ملاحظتين اثنتين: الأولى هي أن مفهوم العصور الوسطى خاص بالتاريخ الغربي ولا يتطابق مع أي مرحلة من مراحل التطور التاريخي للحضارة الإسلامية. والثانية، وهي الأهم، أن الثقافة الدينية لهذه الحضارة في القرون الأولى كانت معاصرة لعصورنا الوسطى نحن الأوروبيين. ولكن على عكسها كانت أكثر جرأة وديناميكية وانفتاحا من المراحل المتأخرة للحضارة الإسلامية ذاتها. كانت تمثل ما يدعى بالعصر الذهبي. إذا كان لا يزال مرغوبا أن نستخدم كلمة الشريعة فمن اللازم أن نجدد مفهومنا لها وان نكتشف المعاني والدلالات الأولية الأصلية الحقيقية التي تحتويها والتي تعرضت لانقلاب القيم أيضا. فالشريعة في العصور المتأخرة أصبح معناها معاكسا للمعنى الأولي الأصلي الإبداعي. أصبح إكراهيا، قسريا، متحنطا.

القانون وروح القانون

في كل الأحوال فالأهم من الشريعة نفسها هي مقاصد الشريعة أو غاياتها النهائية. هذا ما يهمنا إعادة اكتشافه وتبيان أهميته. وهذا ما يهم المسلمين بالدرجة الأولى. يعتقد بعض المسلمين أن الخليفة عمر بن الخطاب كان أول من دشن هذه المنهجية. كيف؟ لأنه لم يتردد في بعض الحالات عن التخلي عن التفسير الشرعي الظاهري لمقطع قرآني ما كي يبحث فيما وراءه عن المقصد العام الذي كان السبب في نزوله. ويجد المسار الفكري الذي يقف وراء مقاصد الشريعة أو غاياتها النهائية تبريره في المبدأ العام الذي نشّطه المعتزلة بوجه خاص. وهو مبدأ يقول بان الشريعة كانت قد سُنت من أجل خير البشر. النظام العام للمقاصد يكشف عن خمس قيم أساسية في الشريعة. وهي قيم ينبغي الرفع منها والحفاظ عليها بشكل لا يمكن مسه أو التخلي عنه. هذه القيم الخمسة هي التالية: الدين، والحياة البشرية، والعقل، والإنجاب، والملكية الخاصة. وبعض علماء الدين المسلمين يضعون الحياة قبل الدين... وهناك علماء قدامى كثيرون كالجويني مثلا (إمام الحرمين م. 1085) والغزالي (1111) كانوا قد اشتغلوا وكتبوا على هذا المسار أو

ضمن هذا المنحى. لكن الذي رفع هذا المسار إلى مرتبة العلم الإسلامي كان هو العالم الأندلسي الشاطبي (م. 1388) وذلك في كتاب الموافقات. مميزا بين الأحكام الشرعية المرتبطة بسياق محدد، وبين المقاصد الكونية للشريعة، ومحاولا توضيح الأهداف العليا للنصوص المقدسة، دعا الشاطبي إلى يقظة التفكير البشري وتجديده بلا توقف. يلتقي مساره بالاهتمامات المعاصرة بفضل بُعده الكلياني الشمولي الذي يتجاوز الطائفية والطوائف[29]. ومما يجدر التنويه به هنا أنه إذا كان هذا المفكر قد انتقد الأشكال المنحرفة والشعبية من الصوفية، فقد كان يظهر التعاطف مع هذا العلم في مبدئه الأساسي. كان يقول مثلا: "فانفرد خواص أهل السنة المراعون أنفسهم مع الله والحافظون قلوبهم عن الغفلة باسم التصوف. فتأمل تغنم. والله أعلم."[30]

إذن غالبا ما رُبط الاجتهاد بمسألة "مقاصد الشريعة"، خصوصا لدى المفكرين الإصلاحيين في نهاية القرن التاسع عشر. فمحمد عبده هو الذي نفض الغبار عن كتاب الشاطبي وأخرجه إلى الملأ، لأنه كان يرى فيه سندا له من أجل إخراج التشريع الإسلامي من إطاره الوقائعي، الحدثي، الضيق، العتيق، البالي. والواقع انه يحدث أحيانا أن تكون القاعدة الفقهية التي سُنت في الماضي غير قابلة للتطبيق على حالة بشرية معاصرة. وهذا يعني أن المهم في الشريعة ليس القوانين المعيارية التي دونت في عصر ما أو الفتاوى الجامدة وإنما روح الشريعة. وبالتالي فالشريعة في نهاية المطاف لا معنى لها خارج المقاصد الروحية والأخلاقية التي تهدف إلى خدمتها. وفي القرن العشرين راح بعض الإصلاحيين ومن جملتهم التونسي ابن عاشور يوسعون المضمون العقائدي للمقاصد كي تتلاءم مع الحداثة. عندئذ أصبح البحث عن غائية القانون أو "مقاصد الشريعة" يتمثل في فصل هذا القانون عن حيثياته العتيقة البالية كي يظهروا توافقه مع الأخلاق الكونية والعقليات المعاصرة. هكذا استفاد المثقفون والمشرعون المسلمون من هذا العلم بغية الرد على التساؤلات التي يطرحها علم الأخلاق الحيوية، أو علم البيئة، إلخ.

ولكن ينبغي أن نعترف مع آخرين بأن هذا العلم، أي علم مقاصد الشريعة، ظل دون شك هامشيا في الفكر الإسلامي، لأنهم فهموه فقط كأداة عقلانية موضعية. لذا نقول ربما آن الأوان كي نعطيه أهمية أكبر. وهذا ما يمكن أن تساهم فيه المنهجية

الروحانية. فيما يخص القرآن نلاحظ أن عبد المجيد الشرفي يكتب قائلا: "نجد أنفسنا مدعوين للقول بأن الشيء المهم ليس الأسباب الخاصة التي أدت إلى نزول الوحي، وليس المدى العام للنص وإنما غائيته أو مقاصده النهائية العميقة. وفي هذا البحث ينبغي أن نولي مكانة للتفسيرات المتنوعة والمختلفة وذلك طبقا لحاجيات المؤمنين، وبيئاتهم، وعصرهم، وثقافتهم، إلخ. كما ينبغي أن نولي مكانة خاصة للتطور إذا ما اعتقدنا أننا معنيون هنا والآن بمضمون رسالة محمد"[31]. بمعنى أننا معنيون بها هنا في عصرنا ومجتمعنا وليس في القرن الأول الهجري والمجتمع القديم. لكن تجسيد الرسالة هنا والآن لا يمكن أن يتحقق إلا إذا تمسكنا بالمحور العمودي للروحانية. لا ريب في أن تجسيد الشريعة الاجتماعي هنا والآن وطبقا لحاجيات زماننا وليس الأزمنة السابقة له دوره المهم، ولكنه سرعان ما يُستولى عليه ويُفسد من قبل التدفق المتلاحق والمتسارع لوسائل الإعلام الجارية. سرعان ما يتعرض للحرف أو الانحراف من قبل الموضة والإيديولوجيا والسياسة... أما الصوفي فبصفته "ابن اللحظة" فإنه يتحاشى أن يجمد الشرع أو يشيئه، وكذلك يتحاشى أن يعبد هنا والآن عبادة الأصنام. وبالنسبة له فالله هو الهدف من وراء كل "الغائيات" الجزئية. وعن هذه الفلسفة الغائية العميقة تنتج كل التبعات الأخلاقية والدينية. نقصد بذلك أن خدمة الله تعني خدمة الإنسان وكل ممالك الخلق الأخرى الموجودة في الطبيعة.

بكلمات أكثر ميتافيزيقية يحق لنا أن نطرح السؤال التالي: ألا تكمن مهمة "مقاصد الشريعة" في إشعار الوعي بالحقيقة الداخلية للعالم، والدين، والشريعة نفسها؟ هذا هو على الأقل ما يوحي لنا به ذلك المقطع القرآني الذي يحكي قصة لقاء الخضر بموسى. وفي أثنائه أصبح الأول يدرب الثاني، الذي هو نبي الوصايا العشر، على القانون الداخلي، الإلهي، الذي يمكن أن يتناقض ظاهريا مع القانون الخارجي السائد[32].

نلاحظ أن فلسفة المعرفة الصوفية (أو الإبيستمولوجيا الصوفية) تميز بين الشريعة والحقيقة. فالأولى هي الطريق الواسع التي مهد لها الأنبياء الذين يدعو الإسلام كل المؤمنين إلى اتباعهم. نقصد المؤمنين المعنيين "بالمسؤولية الشرعية": التكليف. أما الثانية فتدل على شيء ثاقب، دقيق، خفي على عامة الناس. ولكن يمكن "التوصل" إليه بواسطة اتباع الطريق الضيقة: أي الطريقة بالمعنى الصوفي للكلمة[33]. الشريعة تحث

الإنسان على خدمة الله (أي العبودية)، في حين أن الحقيقة تتيح له أن يتأمله أو على الأقل أن يتأمل في آثار حضوره في العالم.

تمييز كهذا بين الشريعة والحقيقة ليس له إلا قيمة نسبية؛ فالواقع أن الشريعة تجد أساسها في الحقيقة، فوظيفتها تكمن في إظهار ما يمكن إظهاره من الحقيقة. نستنتج من ذلك أن الحقيقة تشبه الجذر غير الظاهر، اللامرئي من الشجرة، أما أغصانها فهي عبارة عن "مخلوقات" ظاهرة ومن بينها الشريعة. إذن فالحقيقة الداخلية هي التي تولد الشريعة الخارجية وليس العكس. الحقيقة أهم من الشريعة. نستخلص من ذلك أن الشريعة تنتج عن الحقيقة كما تنتج الثمرة عن النواة أو البذرة. فالحقيقة تختبئ خلف حجاب المخلوقات كما يقول ابن عربي [34]. بمعنى آخر، كل شيء في هذا العالم مربوط بحقيقة إلهية تحفظ هذا العالم[35]. كان النبي يقول: "إن لكل شيء حقيقة"، وكذلك يقول: "لكل كلام حقيقة". المقصود حقيقة داخلية عميقة. أما ابن عربي فيكتب بهذا الصدد قائلاً بأن الحقيقة الكونية هي روح كل شيء بما فيها الشريعة، ويقول بأن الحقيقة الكونية تقبل أو تشمل كل "العلاقات" الناتجة عن "الكثرة"[36].

بما أن الإنسان اليقظ راسخ في "حقيقة الحقائق" كما يقول ابن عربي فإنه يتأمل الله بصفته الفاعل الأكبر الوحيد في العالم. وسواء أنزعنا عن وجهه "الحجاب" أم لا فلن يغير هذا في الأمر شيئا. فالحقيقة تظل في نهاية المطاف هي ذاتها سواء أنظرنا إليها في داخليتها أم في خارجيتها أو ظاهريتها[37]. ينتج عن ذلك أن شيوخ الصوفية الكبار ينصحون بالبحث عن الشريعة والحقيقة وذلك لأن كلتيهما تنتميان إلى نفس النسق المعرفي[38]. إذن فالشريعة لا تبطل أبدا حتى لدى الكائن "المتحقق" روحانيا لكن بشرط أن نفهمها بمعناها الأصلي الأساسي العميق غير المفصول أبدا عن الحقيقة الكونية. وأخيرا فإن الكائن الذي ينظر إلى العالم من خلال فُرجة الحقيقة يبدي رحمة تجاه محيطه أكثر من ذلك المتعلق بالشريعة الشكلانية المعيارية فقط. من هنا ذلك المثل الذي يقول: من ينظر إلى الخلق بعين الحقيقة يعذرهم، ومن ينظر إليهم بعين الشريعة يعنفهم".

ثانيا: ما بعد الحداثة والروحانية

فضائل العدمية

الانتقال من مرحلة الحداثة إلى ما بعد الحداثة كان قد بدأ يحدث منذ نهاية القرن العشرين. وهذا الانتقال يشبه في جوانب عديدة الانزلاق الذي قد يحدث من مرحلة الشريعة إلى مرحلة الحقيقة بالمعنى الصوفي العالي للكلمة. فعلى غرار الشريعة كما هي مفهومة في المجتمعات الإسلامية المتأخرة بشكل متصلب وجامد، فإن الحداثة منغرسة في العقلانية (بمعنى تفاقم العقل وتطرفه أي العقلانوية الجافة). كما أنها متشبثة بالمعايير المادية المحسوسة التي كانت هي ذاتها قد أوجدتها ورسختها. لقد اعتقدت، عن خطأ، أن بإمكانها أن "تقترف" بعض الشرور والأضرار "الجانبية" ما دامت تسير في اتجاه "التقدم". وهذا ما ينطبق على الشريعة أيضا؛ فسرعان ما استولت عليها طبقة رجال الدين والفقهاء المسلمين التقليديين وحولتها إلى قانون قسري معطى مرة واحدة وإلى الأبد. وهؤلاء على الرغم من تورطهم المتكرر مع السلطة وضغط العقليات السائدة كانوا راضين عن أنفسهم ويتوهمون بأنهم يقودون المجتمعات الإسلامية على "هدى" الرسالة الأولية في حين أنهم كانوا قد ابتعدوا عنها كثيرا. في الواقع، وعلى الرغم من كل المظاهر، فان البورجوازية الدينية المحافظة للفقهاء لها ما يقابلها بشكل تقريبي في البورجوازية الاقتصادية التقدمية للمقاولين الحديثين للعقل الانتهازي المصلحي والمنفعي. البورجوازية الأولى تبرر نفسها أو دورها عن طريق القول بانها تحافظ على التراث. أما البورجوازية الثانية فتبرر ذاتها عن طريق القول بأنها تفتح المستقبل على "آفاق ساطعة متألقة". في كلتا الحالتين نلاحظ ان النظام السائد يقدم ضمانات الأمان للأتباع والمؤمنين.

لكن ها هو عصر ما بعد الحداثة يقول لنا ما يلي أن هذين النظامين ليس فقط ما عادا يولدان المعنى، بل أصبحا يولدان العبث أو اللامعنى. فبسبب من تفسيرهما الاستلابي للدين كما للعقل يقودان إلى الباب المسدود ويكشفان عن وجههما الكالح القاتل. يقود الفهم المتكلس والمتحنط للشريعة إلى السقوط في أحضان النزعة الحرفية الجافة، في حين تؤدي الطوباوية الشهوانية الاستهلاكية "للتقدم" الرأسمالي إلى الأزمة الأخلاقية

والبيئوية وغيرها مما نشهده حاليا. انظر تلوث الجو واختلال المناخ. الأولى تثير التزمت الديني، والثانية التزمت العلمانوي ولا أقول العلماني. في الواقع أن الاصولية الإسلاموية مادية أيضا، بل لا تقل مادية عن تلك التي للوضعيين الغربيين. الأولى تخلع الطابع "الديني" على ماديتها، والثانية تخلع الطابع الدنيوي على ماديتها، لكن المنطق الاختزالي نفسه يحركهما. بمعنى آخر فإن المجال الديني يمكن أن يكون في نفس فراغ وخيبة المجال الاقتصادي والسياسي وذلك لأن الإتيكيت أو الشكل ما عادا يفرزان المعنى إلا بدرجة أقل فأقل. وهكذا فهمت الحداثة على حسابها أي بعد أن دفعت ثمن أنها لا تستطيع أن تعيش، أو حتى تبقى مجرد بقاء على قيد الحياة، بدون الروح المثلى. وكذلك الأمر فيما يخص الشريعة فهي لا تستطيع أن تظل مخلصة لرسالتها كنهج أو كطريق بدون الاستشعار المستمر للحقيقة العظمى والديناميكية للعالم.

يشير عصر ما بعد الحداثة إلى انهيار الانظمة الشكلانية للفكر، والدين، والمجتمع، وكذلك نهاية اليقينيات القطعية. بل وحتى قبل ذلك كان نيتشه قد اكتشف أنه لم يبق أمامنا إلا منظورات، أو تخمينات ليس لها أساس راسخ في كائن مطلق. والواقع أن "التقدم"، أقصد التقدم التكنولوجي – العلمي، راح يولد أيضا تقدما في الشك والارتياب واللايقين[39]، وكذلك يولد ازديادا وتقدما للقلق المرتبط به. على عكس ذلك فإن الصوفي، ككل كائن تأملي، راسخ، احتمالا، في اليقين القرآني، يعيش مطمئنا في "اليقين" الذي يقول له أن فيما وراء الأوهام الأنانية، والأفخاخ الاجتماعية وتقلبات الزمن هناك حقيقة أبدية أزلية لا تتغير ولا تتبدل. وهي الحقيقة التي تؤدي إلى الحق: الله. الحقيقة كالسماء الزرقاء التي لا يمكن لأي غيمة للفكر ولا لأية انفعالات أن تفسدها أو تغيرها. واذا كانت هذه اللوحة الخلفية، أيا تكن الصيغة التي تتخذها، غائبة من الأعماق النفسية للفرد، فإن هذه النفسية تستنفد قواها في الانتساب إلى مختلف خشونات عالم الظواهر الخارجي.

نهاية اليقينيات تعني "نهاية التاريخ"، أو نهاية الإيديولوجيات التقدمية، في الغرب كما في الشرق. كما تعني أيضا نهاية العلم كنزعة "علموية" ضيقة ومتعصبة، بل إن بعضهم كما رأينا سابقا راح يتحدث عن نهاية العلوم الاجتماعية... إن فترة ما بعد الحضارة التي نعيشها حاليا تذكرنا بتلك الفترة الضيقة نسبيا والمحصورة التي كان

الإسلام قد شهدها بدءا من القرن الثالث عشر بعد انهيار الخلافة العباسية وانهيار "النظام" الثقافي والديني الذي كانت تحافظ عليه على الرغم من كل شيء. كان مالك بن نبي فيما يخص الغرب الإسلامي قد تحدث عن فترة "ما بعد الموحدين": أي الدخول في تلك الفترة الطويلة لظلمات المجتمعات التي جاءت بعد انهيار امبراطورية الموحدين. (وهي الإمبراطورية التي شملت منطقة الأندلس/ المغرب في القرن الثاني عشر وحتى منتصف الثالث عشر[40]. هكذا راحوا في شرق الحضارة الإسلامية وغربها يعيشون نهاية اليقينيات المرتبطة بعلم الكلام اللاهوتي والفلسفة والفقه الذي انقطع عن الاجتهاد. باختصار راحوا يعيشون نهاية اليقينيات المرتبطة بكل العلوم الصورية التي كانت تؤطر المجتمعات الإسلامية وتوجه حياتها المعاشة. عندئذ راحوا يتجهون نحو المتصوفة كما سنرى لاحقا كي يقدموا المعنى، وبالتالي التماسك، من جديد إلى هذه المجتمعات. وهكذا راح المتصوفة، بعد الفقهاء والفلاسفة، يلعبون دورا إنقاذيا سماويا. نقصد بذلك أنهم راحوا يؤمّنون عبر القرون مستقبل جوهر الرسالة الإسلامية بغية أن تصلنا هذه الرسالة في السياق المُعولَم الحالي على الرغم من كل الانحرافات الإيديولوجية الحديثة.

غياب المعنى، أي العدمية، أصبح يصيب الأن الغرب كما الشرق وذلك عن طريق إظهار أعراض متعاكسة في كلا الجانبين لكنا متضامنة في الواقع. في الغرب ولّد غياب المعنى هذا التيهان الأخلاقي، أما في الشرق فقد ولد عقدة التواضع الذليل تجاه الغرب وثقافة المرارة والحقد على هذا الغرب بالذات في آن معا: الانسدادات التاريخية العميقة المعاشة في المجتمعات "الإسلامية" ما كان ممكنا إلا أن تؤدي إلى الاستيلاء على الدين كرهينة من قبل المتزمتين. وهكذا راحوا يستغلونه كمجرد أداة لغايات أخرى غير روحانية وغير دينية. وفي كلتا الحالتين فإن سماء الروحانية كانت قد أُغلقت. ولكن هذه اللحظة بالذات التي تم الاستشعار العام بالعدمية بها أثارت عودة بيضة القبان: عودة انبثاق الروحانية تحت أشكال وصيغ متجددة.

على هذا النحو راحت ما بعد الحداثة تبدو كأنها متناقضة مع المسار الروحاني لأنها إذ تتبنى العدمية المطلقة فهي تفكك العالم بل وحتى الذات التي تراقبه. واذن فقد كانت تحبذ اللايقين ضد اليقين الروحاني الناتج عن التأمل الصوفي. ان هذا النمط من الفكر

الثنائي لم يعد واردا ولا فاعلا. لنضرب على ذلك مثلا مأخوذا من اللاهوت الإسلامي أو علم الكلام من أجل فهم رهان العملية كلها وأهميتها. وهو مثال كنا قد رسمنا خطوطه الأولى سابقا. طبقاً للعقيدة أو المذهب الأكثر انتشارا في الإسلام، أي المذهب الأشعري، يقتسم الفعل البشري بين الله والإنسان. أي أن الله هو الذي يحسم سلفا الفعل البشري، والإنسان هو الذي "يكتسبه" عن طريق استملاكه. هكذا ينتج عن هذا التصور ديالكتيك حرج ودقيق ما بين الحسم المسبق من قبل الله، وبين الإرادة الحرة/ أو المسؤولية البشرية. أما المتصوفة فهم ينظرون إلى الله أو قل يتأملون فيه بصفته الفاعل الوحيد الأكبر في العالم. بالطبع لا ينكرون أن الإنسان مسؤول أخلاقيا عن أعماله، ولكنه لا يستطيع بأي شكل أن يستملكها. فالإنسان على الصعيد الأنطولوجي ليس إلا "ظل" الله، وميله إلى التطابق والتماهي مع أفكاره وأعماله ليس إلا محض أوهام. أما فيما يخص الفكر الغربي فالحداثة المتولدة عن عصر النهضة الأوروبية كانت قد علمتنا أن الإنسان هو المعيار أو المقياس الوحيد، أو قل هو المعيار الوحيد الذي له قيمة وأهمية. ثم جاءت ما بعد الحداثة كي تدرك أنه لم يبق شيء لأحد، وذلك لأنه لم يعد هناك معنى، ولم يعد هناك مركز.

وعلى هذه القاعدة ذاتها من التفكك المادي أو الأخلاقي تبدو الروحانية اليوم صحيحة ومشروعة وضرورية. فإذا كان العالم الظاهري لم يعد ذا معنى، فإننا أمام خيارين لا ثالث لهما: إما أن يكون الواقع محصورا بهذ الإدراك، الشيء الذي يعني موت الله والإنسان في آن معا، أو أن المعنى موجود في "مكان آخر": أي فيما وراء إدراكاتنا الحسية. بمعنى أنه يتموضع في الحقيقة الكبرى المخفية، أي حقيقة المتصوفة العليا. وهذا ما يقوله لنا أكثر فأكثر كبار علماء الطبيعة والفيزياء المعاصرون. فبما أنهم واجهوا منذ هيزنبيرغ وغوديل (بداية القرن العشرين) لاحتمية العالم الظاهري و"لا واقعيته" ولا "تكامليته" فإنهم وجدوا أنفسهم مجبرين على القيام بقفزة إبيستمولوجية ضخمة: فهل أصبح الله هو الواقعي الحقيقي الوحيد؟ هل أصبح الحق لدى المتصوفة؟ عندئذ لا تعود العدمية إلا مرآة لأوهامنا. نلاحظ أن عالم الفيزياء برنار ديسبانيا يتحدث بهذا الخصوص عن "الواقع المحجوب[41]"، أو عما هو "فوق الواقع[42]".

أما بالنسبة للمتصوفة فالحق محجوب عن عامة البشر بسبب قربه الشديد منهم...

وقد عبر الصوفي ابن عطاء الله في حكمة جيدا عن هذه الظاهرة اذ قال: "إنما حجب الحق عنك شدة قربه منك"[43]. فهل السمك يشعر بأنه في الماء؟ كان جلال الدين الرومي بشكل خاص هو الذي يقول لنا أن العالم الروحاني هو الذي يمتلك تماسكا حقيقيا، أي ثبوتا أو وجودا حقيقيا. يقول: "إن العالم الظاهري الخارجي مؤسس على الخيال وأنت تدعو هذا العالم بالواقع الحقيقي لأنه مرئي ومحسوس ملموس. ثم تصف بالخيال أو الأوهام عالم الحقائق الروحانية التي يخضع لها العالم. ولكن الأمور معاكسة تماما لهذا التصور. فهذا العالم الذي تراه هو الخيالي والوهمي، وعالم الحقائق الروحانية يمكنه أن يخلق مائة عالم مشابه لهذا العالم المحسوس، وهي عوالم سوف تبلى وتتحول إلى عدم أو فناء"[44]. يقول عالم الإسلاميات بولس نويا ما يلي: "حتى لو بدا ذلك تناقضيا جدا للوهلة الأولى فإن المتصوفة يشعرون بأنهم يمثلون في الإسلام الفكر الواقعي بالفعل. لماذا؟ لأن هذا الفكر يمثل في الأساس جهدا مخلصا من أجل التوصل إلى فهم تجربة معينة: أي تجربة الوجود بصفته مسكونا بحضور الحق، أي الله الحقيقي الذي هو أيضا الواقعي الحقيقي"[45]. هذا يعني أن عالم الظواهر الخارجية يؤثر علينا بشكل خادع لكن حواسنا تخلع عليه الصبغة الواقعية وتزينه أو تحسنه. وأما بالنسبة لمتصوفة آخرين فهذا العالم المحسوس ليس إلا ظل العالم الروحاني، إلخ. ان مثل هذا العكس للمنظورات، مثل هذا القلب للمظاهر هو الذي يجعلنا نفهم أن العدمية هي في نهاية المطاف امتلاء (لا فراغ على عكس ما نتوهم).

نعم، الحداثة والعولمة تقودان إلى تنميط الثقافات البشرية من أجل أن تستطيعا فرض رؤيتهما التجارية (المبتذلة) على العالم. نعم، تؤديان إلى هيمنة نطاق ثقافي معين (أي الغرب) على جميع النطاقات الأخرى. نعم، تولدان الخيبة وخواء العالم وتجعلان من الإنسان نشالا نهابا تجاه ممالك الخلق الأخرى وتجاه نفسه. ولكن ألا يمكن ان نجد في ذلك أثر الحكمة ولو "بشكل سلبي"؟ يقول الشيخ خالد بنتونس: "الله يحقق وحدة العالم عبر مجتمع الاستهلاك المنتشر في كل مكان من أنحاء المعمورة حاليا[46]". ربما كانت ما بعد الحداثة تخبئ مشروعا يقدم نفسه على هذا النحو: لن ينبثق المعنى الحقيقي إلا بعد أن نفقد كل أوهامنا عن الإيديولوجيات، وبعد أن نكون قد استنفدنا كل المشاريع العلموية الوضعية، وإلا بعد أن نكون قد لمسنا أسفل القاع فيما يخص فقدان الصوى والمعايير والركائز. عندئذ، وعندئذ فقط، ينبثق المعنى كبداهة ساطعة أيا يكن الشكل أو الوجه الذي نعطيه إياه.

"موت الله" لم يكن يمثل رغبة نيتشه أبدا، بل وكان يعتقد أنه سيقلق "آخر البشر" على وجه الأرض. فقد كان متأكدا من أن الإنسان الذي سيقتل الله هو نفسه سيموت. وكانت معاينة هذا الموت تتخذ لديه عدة أشكال أو صور. لكنها كانت دائما معاينة مخيفة مزعجة، وليست قبولا أو رضى. لم يكن نيتشه فرحا بموت الله على عكس ما نتصور. والدليل على ذلك أنه كان يبرز قاتل الله بصفته "أبشع وأشنع إنسان على وجه الأرض". يقول جيل ديلوز بهذا الصدد صارخا: "هل قتلنا الله إذا ما وضعنا الإنسان مكانه واحتفظنا بالشيء الأساسي: أي المكان نفسه؟ المتغير الوحيد الذي يمكن أن يحدث هو التالي: بدلا من أن يكون محملا بالأثقال من الخارج أصبح الإنسان هو بنفسه من يأخذ الأثقال ويضعها على ظهره"[47]. هكذا يفهمنا نيتشه أنه لا يكفي أن نقتل الله كي يحدث تغيير للقيم. فهذا القتل سيؤدي بنا إلى الباب المسدود، إلى المأزق: نقصد مأزق الهروب إلى الامام بالنسبة للإنسان الحديث.

لم يكن نيتشه فيلسوفا خارجيا على موضوع دراسته: أقصد لم يكن ينظر إلى المعرفة كشيء خارجي عليه. لم يكن يفرض ثنائية تفصل بينه وبين موضوعه، بل كان يجسد فكره في شخصه. كان منخرطا في فكره نفسيا وعقليا إلى أقصى الحدود. لقد حدث ذلك إلى درجة أن بعضهم قال بأن الجنون الذي غرق فيه من عام 1889 وحتى موته عام 1900 كان يرهص بالجنون الجماعي الذي سوف يستولي على أوروبا طيلة النصف الأول من القرن العشرين. وربما لم يكن نيتشه فيلسوفا بالمعنى الضيق والصارم للكلمة، بل كان صوفيا ذا روح نبوئية استشرافية[48]. أما الباحث فريثجوف شون فيعتقد ان نيتشه كان عبارة عن "عبقرية بركانية". ويرى هذا الباحث أنه ولد متأخرا جدا ("أي بعد عصر النهضة"[49]). في كتابه جافيد - ناما (أي كتاب الأبدية والخلود) نلاحظ أن محمد إقبال يتحدث بقوة عن الشخصية الخارقة لنيتشه. يقول مثلا: "كان مفعما بالله، كان سكرانا به، وعندئذ راحوا يعتقدون بأنه مجنون! المثقفون لا يعرفون شيئا عن الحب والسكر، لذلك وضعوه في أيدي الأطباء. ولدى هؤلاء الأخيرين لم يكن هناك إلا الغش والنفاق. ويلٌ للإنسان المفعم بالله إذا ما ولد في أوروبا!"[50]. ثم يقارن محمد إقبال بين نيتشه والصوفي الشهير الحلاج قائلا بأن كليهما كان غريبا في وطنه. ثم يقول

مردفا: لقد نجا نيتشه من الملالي (أي رجال الدين). ويمكننا أن نقول الشيء نفسه عن أنطونين آرتو الذي أمضى تسع سنوات في المصح العقلي. مأساة نيتشه تكمن في أنه لم يكن هناك في محيطه معلم روحاني يمكن أن يمتص شحنات الكثافة الهائلة التي يحملها في داخله أو يوجهها في المسلك الصحيح كيلا تنفجر في داخله وتدمره. يواصل محمد إقبال كلامه بهذا الصدد قائلا: "لم يكن في أوروبا آنذاك أناس يعرفون الطريقة الصوفية. نقول ذلك ونحن نعرف أن أنشودته أو معزوفته كانت أقوى من عوده؛ فانكسر العود. لم يكن هناك أي شخص كي يدل هذا المسافر على الدرب. نقول ذلك وخاصة أن مائة حادث وحادث وقعت له أثناء الطريق"[51].

كان نيتشه مهووسا بالبحث عن "الإنسان الأعلى" (أو السوبرمان). ومعلوم أن محمد إقبال طابق بينه وبين "الإنسان الكامل" لدى الصوفيين، ومعه الحق. كان نيتشه يحاول أن يتحاشى تخفيض مستوى البشرية الحديثة إلى أسفل. كان يحاول أن يعيدها إلى نبلها الأولي الصاعد. وبهذا الصدد يرى الباحث روا جاكسون أن الإنسان الأعلى لدى نيتشه لا يشبه المحارب الأشقر الآري كما توهمت النازية وإنما يشبه بالأحرى طفلا يلعب ببراءة كآدم وحواء قبل السقوط من الجنة[52]. هنا نعثر مرة أخرى على الفكرة الإسلامية للفطرة: أي الطبيعة الأصلية الصافية للإنسان، ولنبله الأولي[53]. ولكن سقوطه أو انحطاطه مبرمج سلفا إذا ما نسي أصله الروحاني[54]. من المؤكد أن نيتشه كان معجبا بالإسلام لأنه كان يرى فيه دينا قويا ومشرقا منيرا[55]. نقول ذلك حتى لو كان فعله هذا رد فعل ضد المسيحية وأوروبا ورفضا لهما. ففي كتابه فيما وراء الخير والشر كان قد اكتشف أن المجال الباطني في الإسلام يختلف كثيرا عن الدائرة الظاهرية الخارجية[56]. وبالتالي فالإسلام الصوفي الروحاني هو الذي كان يعجبه وليس الإسلام الظاهري الشكلاني.

على الرغم من كل ما كُتب وقيل عن نيتشه حتى الآن فنحن لم ننته منه بعد، وذلك بسبب الجانب الرؤيوي القيامي في فكره وأعماله. كنا قد قلنا بأنه كان يتنبأ بالحداثة عن طريق وصفها بأنها بلاد مسكونة بواسطة الرجل الأخير. وهذا ما دعاه فلاسفة ما بعد الحداثة "بنهاية التاريخ" أو "ما بعد التاريخ". من المخاطرة أن نطابق بين هذا المصطلح ومصطلح "نهاية الأزمان" الذي تحدثت عنه الأديان أو أرهصت به. لكن يبقى صحيحا

القول بأن التخفيض والعدمية الموصوفين والمدروسين في فكر نيتشه هما ممر إجباري بالنسبة لتلك الصيرورة الأخروية التي تحدث عنها الإسلام بشكل خاص. نقول ذلك ونحن نعلم إلى أي مدى يفرض المنظور الخلاصي نفسه علينا اليوم من أجل الخير أو من أجل الشر.

هل نتجه نحو "ازالة هيمنة العلمنة" عن وجه العالم؟

هل قتلت الحداثة الله؟ الكثيرون اعتقدوا ذلك وبخاصة في فرنسا. وتوهموا أن الدين انتهى بعد انتصار العلم والفلسفة والحداثة التكنولوجية. ولكن حقيقة الأمر حاليا أصبحت شيئا مختلفا تماما. حتى سنوات الثمانينات (1980) كانوا ينظرون إلى الحداثة باعتبارها تعني العلمنة أو الدنيوة وتتطابق معها. وكانوا يرهصون أو يعلنون عن مجيء مجتمعات بلا دين. ولكن في نهاية القرن العشرين أصبحنا مضطرين لمراجعة هذه الفكرة أو للتراجع عنها كليا. وعندئذ لاحظنا ان الدين أخذ ينبثق من جديد في الساحة الفرنسية والأوروبية. لاحظنا عودة الدين إلى الساحة. وهذا ما عبر عنه عالم الاجتماع واللاهوتي الأميركي بيتر بيرجير بمصطلح: "نزع غشاء العلمنة أو الدنيوة عن وجه العالم[57]". وكذلك الأمر فيما يخص عالمة الاجتماع الفرنسية دانييل هيرفيو - ليجيه فقد لاحظت أن الحداثة لم تؤد إلى القضاء على الدين، وانما أدت إلى تحويله أو تغيير مفهومه. ثم تقول مردفة أن ديناميكية التقدم التي تمثل سمة الثقافة الحديثة كانت مرفقه بريب أو لا يقين. وهذا الريب أو القلق الناتج عنه هو الذي راح يولد الديني من جديد ولكنه ديني معاد تركيبه ومفرق أو مبعثر. أما فيما يخص الإسلام فإن المراقبين ووسائل الإعلام الغربية راحوا يركزون كل اهتمامهم على الحركات الأصولية. ونسوا، كما سنرى لاحقا، أن العديد من الجماعات الصوفية في حالة انسجام مع الحداثة أو بالأحرى مع ما بعد الحداثة وليس مضادا لها على عكس الأصوليين. وهذه الحركات الصوفية أكثر عددا من الأصوليين لكنها أقل ضجيجا ولا تحظى بالتغطية الإعلامية الهائلة التي يحظى بها الأصوليون؛ فوسائل الإعلام الغربية لا تهتم إلا بهؤلاء الأخيرين. ولا أحد يذكر وجود الصوفيين إلا نادرا لأنهم منسحبون من العالم ولا يطلقون التصريحات النارية ولا يقومون بالتفجيرات كي يلفتوا إليهم الانتباه.

هذا من جهة، أما من جهة أخرى فينبغي القول بأن الغرب يميل إلى الاعتقاد بأن الحداثة تنحصر في حداثته فقط وأنه لا يوجد غيرها. لكننا نعلم أنه توجد "حداثات عديدة"[58] غير حداثة الغرب. وبعض هذه الحداثات تعبير عن ثقافات تحاول ان تحمي نفسها ضد "الغزو" الغربي وله بسبب ذلك طابع ديني واضح. وهناك مفكرون على غرار ستانلي هوفمان راحوا يدفنون مفهوم "صراع الحضارات" الغالي على قلب صموئيل هانتنغتون كي يحلوا محله مفهوم "صراع العولمات". فهل يعني ذلك أن لكل واحد عولمته[59]؟ هكذا نجد أن ما دعي "بصحوة الإسلام" التي تتخذ أشكالا متنوعة جدا كانت قد ناقضت الخيار العلماني السائد في أوروبا الغربية. كان عالما الاجتماع الأميركيان رودني ستارك وروجير فاينك قد بينا بكل وضوح ومتانة أن هذه "الصحوة" بدلا من أن تكون ظاهرة نكوصية أو تراجعية هي في الواقع مرتبطة بالحداثة[60]. من الواضح أن لكل ثقافة أو دين إيقاعه الخاص في التطور - أو التراجع - نقول ذلك ونحن نعلم ان بعض المسلمين يقدمون الإسلام على أساس أنه البديل الوحيد "للعولمة" التجارية المنفعية.

في كتابه إعادة تأسيس العالم نلاحظ أن المفكر الفرنسي جان - كلود غيبو يدعم فكرة مارسيل غوشيه التي تقول بأن آخر آثار التعالي في الغرب كانت قد مُحيت في "لحظة تتموضع حوالي عام 1970 على وجه التقريب[61]": أي بعد ثورة مايو 68. عندئذ تم القضاء على الدين في فرنسا أو أوروبا الغربية ولكن مؤقتا. ثم يضيف غيبو قائلا: "من المفارقة أن هذا التلاشي للدين قد أدى إلى التعجيل في اندلاع أزمة موازية في الجهة المقابلة: أي أزمة "التعالي العلماني" الذي كان قد تشكل ضد التعالي الديني. فبما أن العلمانية التي كانت معاشة كموضوع جامع حولها أصبحت محرومة من وجود عدو بعد تلاشي الدين في الغرب فقد غرقت بدورها أو اضمحلت وتلاشت. هذا الانهيار أذهلنا وأقلقنا في ذات الوقت[62]". نستخلص من ذلك أن الحداثة ربما كانت قد أدت في أوروبا الغربية إلى انهيار كل شكل من أشكال التعالي، دينياً كان أم علمانياً. وهذا ما يؤكد فكرتنا القائلة بحصول تفكك فكري وروحاني عام في الغرب، أي شيوع العدمية التي ذكرناها آنفا.

ولكن ها هي ما بعد الحداثة تجيء كي تقلب كليا هذه الملاحظة العيانية. والدليل

على ذلك استطلاع الرأي الذي أُجري في ربيع 2008: أي بعد اربعين سنة من ثورة مايو 68. فقد سألوا الناس عن رأيهم في الشعار التالي الذي طرحته ثورة مايو: حتى لو كان الله موجودا فينبغي أن نحذفه. فماذا كان جوابهم؟ الشبيبة الفرنسية رفضته ولم تعد ترى نفسها فيه أبدا. لم تعد تريد قتل الله... ولكن ترى أي إله يرغبون فيه؟ هل هو إله "بورجوازي" يمثل تسوية مع العقل المنفعي والليبرالية الجديدة، ام إله يحرر من الإيديولوجيات والغثيان الحضاري؟ وما رأي الشبيبة الإسلامية "المتولدة عن الجاليات المهاجرة "المقيمة في فرنسا أو الغرب عموما؟

من المعلوم ان هذه الشبيبة المهاجرة تشهد "ثورة" أو تمردا ضد الإسلام الخشن والمتشدد للآباء. وهو إسلام يتلخص في لائحة طويلة من الأوامر والنواهي. لكن ثورتهم هذه نادرا ما اتخذت شكل الرفض الكامل للانتماء إلى الإسلام. على العكس، يكتشفون دينهم أو يعيدون اكتشافه من خلال تجاوز تصورات الآباء القديمة. بالطبع، هذا البحث عن الهوية الذي تقوم به الشبيبة المهاجرة التي ولدت في أوروبا ليس ناجحا دائما، أو قل انه متفاوت النجاح. فهو ليس خاليا من الامتثالية الموروثة عن ضغوط الجماعة والرقابة الذاتية. لكننا نلاحظ فيه أحيانا هروبا جميلا نحو الحرية والروحانية. وعلى الرغم من ذلك لن يستطيع الإسلام التملص من الآن فصاعدا من عولمة الأديان ومن اعتناق أبناء المسلمين أحيانا أديانا أخرى كالمسيحية والبوذية وشهود يهوه، إلخ.

السوق الكبرى للروحانيات

التحديدات التي يقدمها البعض هنا أو هناك للعولمة لا تهتم إلا بالجوانب الاقتصادية والمصرفية منها وأحيانا بالجوانب الاجتماعية والثقافية. أما البعد الديني أو الروحاني فلا يتناولونه إلا قليلا. لماذا؟ لأنه بدون شك يبدو متناقضا مع المضمون التجاري المحض "للعولمة". فالروحانيات ضد الماديات أو قل بعيدة عنها وعن اهتماماتها. أكثر ما يفعلونه هو أن يتحدثوا عن المزج القوي الحاصل بين التيارات الدينية والفلسفية الأمر الذي يؤدي إلى تشجيع التقارب بينها وكذلك تشجيع الحوار بين الأديان. ولكنه يؤدي أيضا كرد فعل إلى تشجيع تشكل الهويات الطائفية المتقوقعة على ذاتها خوفا من الذوبان في

"العولمة" الجارية. نقول ذلك على الرغم من أنه أصبح موجودا منذ الآن فصاعدا "سوق حقيقية للدين أو للعامل الديني". كما يوجد "ترقيع للعقائد" (بحسب تعبير الباحثة دانييل هيرفيو - ليجيه). المقصود الجمع بين عدة عقائد وأديان عن طريق الترقيع أو الأخذ من كل دين ما يعجبنا أو يناسبنا وتشكيل توليفة من كل الأديان. هذا السوق وذلك الترقيع ناتجان عن انهيار هيكل الجماعة وملحقاتها: أي تذرية الإيمان وتأكيد البحث الفردي عنه.

الجديد فعلا والمدهش حقا هو تشكل "سوق للروحانيات" كبرى تطرح مباشرة مشكلة العلاقة بين الدائرة الدينية والدائرة الروحانية. تعرضت الأديان المؤسساتية الراسخة لفقدان قيمتها حاليا بشكل يقل أو يكثر وبخاصة في فرنسا، فالكثيرون مثلا يعيبون على الأديان التوحيدية الثلاثة أنها تثير العنف والتعصب والتزمت. أما مجتمعات أوروبا الغربية فتُعتبر الآن مجتمعات مابعد مسيحية أي أنها خرجت من المسيحية، هذا في حين أن قوة الإسلام الظاهري تشهد أحيانا تصلبا عقائديا وتشددا في التصرفات ضد الآخرين. قلت الإسلام الظاهري ولكن ليس الإسلام الصوفي الباطني الروحاني. الصيغ الدينية المفرغة من الروحانيات مرشحة للموت والانقراض كما ذكرنا سابقا. نقول ذلك وبخصوصا أن شعارها القائل: "خارج الكنيسة لا نجاة ولا خلاص في الدار الآخرة" لم يعد قابلا للحياة أو الاستمرارية أيًا يكن الدين المعني. يقول صديق مسيحي بهذا الصدد أنه من الآن فصاعدا ينبغي إلغاء الشعار السابق وإحلال الشعار التالي محله: "خارج الروح المطلقة لا نجاة ولا خلاص"... والمقصود بالكنيسة هنا كل الأديان وليس فقط الكنيسة المسيحية الكاثوليكية. فجميعها تزعم أنها الطريق الوحيد إلى الله دون سواها. جميعها تحتكر الحقيقة الإلهية المطلقة وحدها دون سواها. وهذا لم يعد مقبولا بعد الآن في عصرنا. وعلى هذا النحو تظهر أكثر فأكثر الحاجة إلى انبثاق "روحانية علمانية" خارج الأطر الدوغمائية التقليدية الموروثة التي يبدو كأنها تشكل عقبة في وجه التحرير الروحاني[63].

الكثيرون من الناس يقولون عن أنفسهم بأنهم ملاحدة رفضا للأديان التقليدية أو كرد فعل عليها. لكنهم يعترفون بأنهم في حالة "بحث عن روحانية جديدة" أو اعتقاد جديد يطمئنهم ويبث المعنى في قلوبهم. هكذا نلاحظ مثلا ان البعض تجذبهم الصوفية

لكنهم يرفضون الإسلام الظاهري (أي إسلام الطقوس والشعائر والأوامر والنواهي)، أو قل على الاقل يرفضون ما يعرضونه عليهم منه. والواقع أنه يمكن لهؤلاء الأشخاص أن يجدوا في الغرب - بل وحتى في "الشرق" - جماعات تقترح عليهم صوفية خفيفة منزوعة عنها الصبغة الإسلامية وقابلة للاستهلاك الفوري. ولكن عندئذ يطرح سؤال نفسه بكل حدة وإلحاح: هل الانتماء إلى صيغة دينية تقليدية ضروري من أجل اتباع خط روحاني؟ كان رينيه غينون قد رد على هذا السؤال بالإيجاب في النصف الأول من القرن العشرين. وقال لتبرير موقفه بأن الشعائر الدينية هي عبارة عن أطر للحماية ودعامات من أجل التحقق الروحاني. لكن عددا متزايدا من الجمهور اليوم يرد على هذا السؤال بالنفي قائلا بأن العقيدة الدوغمائية الجماعية تقل أهميتها أكثر فأكثر بالقياس إلى ضرورات التجربة الفردية وتبعاتها.

ولكن إلى أي مدى يمكن أن نذهب في هذا الاتجاه؟ نلاحظ أن فلسفة ما بعد الحداثة قد قبلت بنسبية الحقائق الدوغمائية. وتتجسد هذه النسبية على هيئة تعددية دينية وكذلك نزعة فردانية دينية متزايدة (البعض يقول بأنها "تعددية مفرطة" أو زائدة عن اللزوم). نلاحظ أنه منذ بضعة عقود من السنين فان حركات العصر الجديد، وبخاصة في الولايات المتحدة، راحت ترسم الخطوط العريضة (التي لا تزال ضبابية غامضة) للدين الكوني التوليفي والمتعي المحقق للسعادة واللذات. وهم يركزون على "ازدهار الشخصية الفردية وسعادتها" أكثر مما يركزون على العلاقة مع الله. إننا نتفهم موقف هذه الحركات من حيث كونها تحاول شفاء الأمراض العُصابية والجراحات النفسية الأخرى قبل الانخراط في طريق روحانية. لكننا نأخذ على هذه الحركات أنها ترفض أي وضع للأنا البشرية على محك الاختبار قبل الانخراط في الطريق الروحاني. نقول ذلك وخاصة أن هذا الامتحان أو "الاختبار" يشكل جزءا لا يتجزأ من الطريقة الروحانية أو الصوفية كما قال الجنيد (م. 911). وهنا تطرح نفسها مشكلة الصحة أو الأصالة في المجال الروحي ومشكلة التزوير والغش لهذا المجال بالذات.

بعد الحرب العالمية الأولى ساد جو من العدمية الانتحارية الذي راح ينهش في أوروبا، وعندئذ ظهرت "صوفية جديدة" تشاطر تيار العصر الجديد الأميركي بعض صفاته المذكورة آنفا[64]. المساعدة الروحية التي قدمتها هذه الصوفية الجديدة

للجمهور الغربي المصدوم والمجروح "بالخيبة" والآلام الناتجة عن الحرب تبرر انفصالها المتحقق قليلا أو كثيرا عن الصيغ والمعايير الإسلامية الظاهرية. ان الرأي السائد في هذه الأوساط هو أنه ينبغي تخليص كونية الحكمة الصوفية من غلافها الإسلامي إن لم نقل من "شوائبها" الإسلامية. وعلى هذا المنوال راحت بعض الممارسات التوليفية أو التلفيقية تبرر نفسها عن طريق قول ما معناه: في كل الاحوال فإن الرهان المطروح والمهم هو العولمة الروحانية. فيما يخص الوضع الراهن نلاحظ أن الصوفية، بسبب الجاذبية التي تمارسها على الغرب، وخاصة في تجلياتها الفنية، لا تنجو في حالات كثيرة من المنطق التجاري والاستهلاكي الأناني[65]. نضرب على ذلك مثلا مؤلفات إدريس شاه الصوفي ذي الأصل الهندي المقيم في بريطانيا (م. 1996). فقد ترجمت إلى اثنتي عشرة لغة، ويقال أنها بيعت بمقدار خمسة عشرة مليون نسخة.

ولكن فيما وراء "الصوفية الجديدة"، الشيوخ القدماء الكبار الأكثر أهمية ومأذونية عقائدية هم الذين يُرجع إليهم من أجل "إنارة" عصر ما بعد الحداثة الغربية. ربما كانوا قد أرهصوا بذلك إلى حد ما؟ ربما كانوا قد تنبأوا به؟ تتزايد ترجمات كتب ابن عربي (م. 1240) والدراسات المؤلفة عنه أكثر فأكثر في الغرب واليابان على حد سواء. نقول ذلك على الرغم من وعورة أسلوبه وصعوبة فهم كتبه. على أثر رؤيا شاهدها في شبابه راح هذا الصوفي الكبير يقول بما معناه: "علمت عندئذ أن كلامي سيصل الغرب والشرق".

فهل كان يقصد الغرب الإسلامي السائد في وقته، أي المغرب الكبير، أم الغرب الحديث كما نعرفه اليوم؟ كان الباحث كلود أداس قد علق على هذا الكلام قائلا أن: "رسالته موجهة إلى المسلمين من كل الآفاق ومن كل الأزمان"[66]. ولكننا نعلم أن سمعة ابن عربي تتجاوز حاليا نطاق الجمهور الإسلامي إلى حد كبير. نقول ذلك حتى لو كنا نشك في أن معرفة الغربيين به تتجاوز الحدود السطحية نظرا للعوائق اللغوية والمفهومية التي تفصلهم عنه؛ فكتبه وعرة جدا. هذا هو على الأقل رأي العديد من الشيوخ "الشرقيين". أما فيما يخص جلال الدين الرومي (م. 1273)، ذلك الصوفي الكبير ذا الأصل الفارسي، فقد اعتمد الكتابة الشعرية ليس حبا بها وإنما كي يصل إلى أوسع جمهور ممكن. (فهو يعترف شخصيا بأنه لا يحب الشعر). والواقع أنه أصبح اليوم الشاعر المقروء أكثر من سواه في الولايات المتحدة الأميركية (من يصدق ذلك؟).

والمؤكد في كلتا الحالتين، أي حالة ابن عربي وجلال الدين الرومي الذي يستحق أن ننوه به، هو أن انغراسهما في التراث القرآني والمحمدي الأكثر صفاء هو الذي ساهم في انفتحاهما الهائل والرائع على الكونية. نقول ذلك ونحن نعلم أن بعض الغربيين لا يفهمون لماذا "تنازل" هذان العبقريان الروحانيان واتخذا القرآن والنبي نموذجا أعلى... فقد كانوا يتمنون لو أنهم خرجوا من الإسلام كليا...

ابن عربي وجلال الدين الرومي عاشا في القرن الثالث عشر، وهو العصر الذهبي للصوفية؛ فخلال هذا القرن ترسخت البلورة العقائدية للصوفية، وبداية تشكلها على هيئة "طريقة أو طرق" وانتشارها الواسع في المجتمعات الإسلامية. وعلى مستوى العالم الإسلامي، أي على الصعيد الداخلي، كان ذلك يمثل بدون أي شك بداية تشكل "السوق الروحانية". راحت هذه السوق تترسخ في القرون اللاحقة، على هيئة افشاء "الأسرار" التدريبية أو التلقينية، الأمر الذي لا يعدم أن يذكرنا بما يحدث حاليا في عصرنا الراهن.

هل نشهد حاليا نهاية الباطنية؟

هل ينبغي التذكير بأن مصطلح "الباطنية" يعني التعاليم "الداخلية" التي لا ينبغي افشاؤها أو تعميمها بشكل تبسيطي لأنها مقصورة على نخبة روحانية لا اجتماعية أبدا. كل العلوم الباطنية التقليدية اتبعت "نظام الخبايا والألغاز" لأن فهمها يستعصي على فهم السلطات الظاهرية وعامة المؤمنين، بالتالي فهي تثير عليها حفيظة هؤلاء جميعا. كان النبي يقول: "خاطبوا الناس على قدر عقولهم". وقد لاحظ صحابته بهذا الصدد كيف أنه كان يعدل من كلامه طبقا لنوعية محاوريه ومستواهم، بل وحتى من بين صحابته بالذات؛ بعضهم فقط كان يتلقى تعاليم روحانية أو مسارّية تلقينية مناسبة. وقد كان الأمر ذاتها هكذا في الأوساط الصوفية حيث كان التدريب أو التلقين المسارّي يحدث ويفعل فعله فيما وراء الكلمات.

لكن يبدو اننا أصبحنا على وشك الدخول في عهد جديد هو عهد "كشف الغيبة". وهو عهد سوف يتعرى فيه "الحق المحجوب"، طبقا لمصطلح عالم الفيزياء المعاصر برنار

ديسبانيا الذي التقينا به آنفا، أكثر فأكثر. لنستمع الآن إلى ما قاله مفكر آخر ابتكاري مجدد هو ريمون أبيليو (م. 1986) في نهاية السبعينات من القرن الماضي: "في نهاية هذه الحلقة التاريخية نحن ندخل في فترة كشف المحجوب أو كشف الغيبة للتراث المخفي (...). وفي رأيي أن الغرب ينبغي أن يلعب أثناءها دورا كبيرا عن طريق إعطاء الثقة لتراثه العقلاني الكبير. أريد بشكل من الأشكال أن أعالج مسألة نهاية الباطنية لكن بالمعنى المزدوج لكلمة "نهاية". هنا أطرح هذين سؤالين: ما الموضوع الذي تتحدث عنه الباطنية؟ وما هدفها؟ وإذا ما توصلت إلى تحقيق هذا الهدف ألن تنتهي الباطنية بصفتها تلك؟"[67] ثم يرهص أبيليو "بثورة سوف تشهد ذروة الباطنية واختفاءها في ذات الوقت"[68]. ان هذه الأطروحة تلقي أضواء ساطعة على كلامنا حتى لو كنا غير مجبرين على اتباع المؤلف في طريقته لتجاوز الباطنية بالشكل الذي يرهص به: أي تحوير العالم أو تغييره داخل الإنسان. وهو يعتقد أن ذلك يشكل القدر الخاص للغرب. بمعنى أن الغرب هو وحده القادر على إنجاز هذه المهمة بسبب ازدهار العقلانية فيه. بالمقابل يراهن المعلمون "الشرقيون"، من صوفيين وسواهم، يراهنون بالفعل على تجديد علمهم في الغرب ولكن على قواعد أخرى أكثر غنى من العقلانية التي يتحدث عنها أبيليو.

بالنسبة للصوفيين، وكما رأينا سابقا، فإن الحجب التي تفصل الإنسان عن العالم الروحاني ليست إلا أوهاما ميتافيزيقية. لكن الشيء الجديد في هذا العصر الذي ابتدأ هو أن الحجب الفيزيقية أو المادية المحسوسة نفسها راحت تتساقط هي الأخرى أيضا. عندئذ سوف نتذكر أن كلمة "الرؤيا القيامية ونهاية العالم" تعني "الوحي" أو الكشف... وبهذا الصدد نلاحظ أن الاهتمام المعاصر الذي تثيره أعمال ابن عربي شديد الدلالة والمغزى. يشرح لنا عمر بنعيسى بهذا الخصوص إن ابن عربي إذ بلور التعاليم الباطنية للإسلام بشكل منتظم فقد وضع لباب الإسلام أو جوهره خارج تأثير الزمن التاريخي. لقد حماه من الانحلال أو الفساد الذي سوف يصيب العلوم الظاهرية وبشكل أعم المجتمعات الإسلامية[69]. حتى الآن كان "الغنوصيون العرفانيون" الذين يبحثون عن فهم كنه الأسرار الربانية هم وحدهم المعتبرون أنهم قادرون على التوصل إلى الحقيقة الروحية. هذا في حين كان يُعتقد أن الأغلبية العظمى من البشر خاضعون لإسقاطاتهم الذاتية وأوهامهم الأنانية. لكن في تلك الفترة التي يصفها البعض بالخلاصية "حتى الأطفال الصغار كان يُعتقد أنهم سيعرفون أسرار الحكمة"، كما يدلنا على ذلك بشكل

خاص الكتاب اليهودي المدعو: زُهار وشيوخ الصوفية الكبار[70]. يكتب الشيخ خالد بنتونس بهذا الصدد ما يلي: "اذا كان الحكماء هم الاستثناء حتى الآن فإن الأمور ستتغير في المستقبل. فعملية الصيرورة المتمثلة بالتحقق الروحاني للإنسان سوف تُعمم في المستقبل على الجميع ولن تقتصر على بعض الحكماء. وكما جاء في القرآن الكريم: ﴿أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (سورة يونس. 62)[71]. وقد ابتدأت منذ الان بعض الطرق الصوفية كطريقة الحقانية مثلا في تعميم تدريب الناس على الأسرار الصوفية كي تكافح "النزعة المادية المتطرفة" الطاغية حاليا أو كي تعوض عنها. فظلمة الأزمنة الحاضرة ترهص بالصيرورة الخلاصية. ومعلوم انه كلما اشتد الخطر وأظلمت الدنيا اقترب الفرج وانبلاج الصبح. وعلى المدى البعيد نلاحظ أن نهاية الباطنية تعني "نهاية عهد الشيوخ الكبار". وذلك لأن الروح المثلى سوف تصبح من الآن فصاعدا ملكا للجميع: أي يمكن لكل فرد أن يتوصل إليها. أو قل إنها على الأقل سوف تتجسد في مجموعة من الأشخاص[72].

أما موجة العصر الجديد الأميركية فقد تنبأت منذ الستينات بحلول عهد الروحانية الكونية المُتشاطَرة من الجميع والتي ستزدهر داخل إطار "عهد برج الدلو". هذه الأسطورة الروحانية كانت تريد أن تعيد البهجة والفرحة إلى عالم دمره حربان عالميتان وصدماه نفسيا في العمق. العولمة المادية العمياء لا يمكنها أن تكون إلا جانبا منحرفا، شاذا، لعولمة الروح المثلى. إنه لشيء مدهش أن يكون هذا الاستشعار الجديد بالوضع معاصرا للثورة المعلوماتية والإعلامية الحديثة. هذه الثورة قد أتاحت كما نعلم نشر الأحسن والأسوأ في المجتمع العالمي الكلي باتجاه الجمهور الأكثر اتساعا. فهل يمكن أن نعد من بين "الأحسن" من إنجازاتها تلك التعاليم الروحانية المنشورة على الإنترنيت من قبل شيوخ كل التراثات الدينية أو مسؤوليها؟ وهل نستطيع الذهاب إلى حد القول بوجود "ميتافيزيقا خاصة بالإعلام والمعلوماتية؟"[73] بما أن الامتداد التواصلي المكاني - الزماني الفيزيائي السابق كان قد حل محله زمكان معلوماتي وإعلامي جديد حيث تنتشر المعلومة بسرعة الضوء فالروحانية المنبثقة الصاعدة لن تكون "عمودية" بعد الآن طبقا للمخطط القديم التقليدي، وأنها ستنتشر أفقيا[74]. حضارتنا لم "تقتل الله"، بل أعطته كل واحد منا[75]. لقد وزعته على الجميع فلم يعد حكرا على خاصة معينة كما كان عليه الحال في السابق. حتى لو بدت لي هذه الاطروحة متينة وقوية إلا أننا لا نستطيع

أن نمحو الأطروحة المضادة لها بجرة قلم. السؤال المطروح الآن هو التالي: هل حضارة اللحظة الفورية الآنية التي نعيشها الآن (أي حضارة المعلوماتية) سوف تموضع الإلهي فعلا بمتناول كل منا؟ أم أنها سوف تجعله "مُستهلكا" من قبل بشرية نمطية متشابهة تتشاطر نفس القاسم "الروحاني" المشترك المتدني المستوى؟ ألا توجد قفزة نوعية بين الاستيقاظ الواعي على اللحظة بصفتها حضورا روحانيا، وبين الاستقبال السلبي الاصطناعي المزيف للفورية المعلوماتية؟ وهذه القفزة يمكن أن تنقض ما قلته أنا آنفا. إن تنبيه نيتشه أو إنذاره لنا يبقى وكأنه معلق لم يُبت فيه حتى الآن... ولهذا السبب يؤكد لنا الشيخ خالد بنتونس أن الكوني هو وحده القادر على أن يشمل العولمة المادية ويغطيها لأنه ثمرة الاستيقاظ الروحاني.

ولكن يبقى صحيحا القول أن الإنترنت هو في طوره لأن يقلب رأسا على عقب علاقتنا بالعالم كما كنا نحياها إلى ما قبل بضع سنوات فقط وفي كل المجالات. بعد الآن لن تكون الأشياء كما كانت عليه سابقا، بل وحتى في المجال الديني الظاهري الحرفي نلاحظ أن الوساطات التقليدية بدأت تضمحل أهميتها يوما بعد يوم. وهذ الأمر ينطبق على دور رجال الدين التقليديين المسلمين الذين يتحكمون محليا بضبط التوصل إلى المادة الدينية وتفسيرها. نقصد بالمادة الدينية التراث الديني. لقد فقدوا مؤخرا الكثير من أهميتم بعد أن حلت محلهم "سلطات عقائدية" نصّبت نفسها بنفسها ذاتيا في غالب الأمر، وراحت بواسطة الإنترنت تتدخل في المجتمع العولمي الشمولي كله للتأثير على المسلمين حيثما كانوا. الأمر يتعلق هنا بالفعل بثورة في مجال الشؤون الدينية والتلقين العقائدي. نقول ذلك وخاصة أن جميع نصوص التراث الإسلامي أصبحت متوافرة الآن باللغة العربية وبشكل مجاني على شبكة الإنترنت. ولكن بعض علماء الدين لحقوا بالقطار في آخر لحظة وراحوا يقدمون تعليما "تقليديا" للدين على شبكة الإنترنت وعلى شاشات الفضائيات أيضا. وراح شيوخ الصوفية بدورهم يقدمون تعاليمهم بواسطة الإنترنت إلى مريديهم. وإذ أقول هذا الكلام لا أقصد المواقع المعلوماتية والإعلامية المفتوحة على الجمهور العام، إنما أقصد مواقع "داخلية" خاصة. وباستثناء حالات الدجل والغش المثبتة هنا أو هناك، هذا النمط من النقل لا يمكن أن يعني إلا جوانب سطحية صورية من التعاليم الصوفية. وذلك لأن التدرب الحقيقي على التصوف يسخر من هذه الدعامات المادية سواء أكانت مطبوعة ورقيا ام على الإنترنت... غني عن القول

بأن الخط الفاصل بين الأصالة/ والتزوير أصعب على التحديد فيما يخص حالة الصوفية منه فيما يخص العلوم الدينية السطحية الظاهرية حيث المعطيات محسوسة وملموسة وقابلة للتمييز الموضوعي.

والآن نطرح هذا السؤال: ألا تحقق نهاية الباطنية المعلنة على هذا النحو ذلك المخطط الأخير للإسلام: إلغاء الوساطات التقديسية والإكليروسية بين الإنسان وربه، الأمر الذي يؤمّن العلاقة الفردية مع الله؟ كان بعضهم، كما رأينا سابقا، يعتبر الإسلام بمثابة "الدين الذي حقق الخروج من الدين". إنه بسبب التبعية الاقتفائية والتقليد الأعمى اللاهوتي - الفقهي الذي ساد في أوساط الجماهير الإسلامية قد أُجهضت الحرية الفردية للوعي الديني في الإسلام. وبالتالي فلم يتحقق الخروج من الدين عمليا: أقصد لم تتحقق الحرية الدينية في الإسلام. نقول ذلك ونحن نعلم أنه قبل أكثر من قرن كان المفكرون الاصلاحيون قد ركزوا اهتمامهم على ضرورة استملاك هذه الحرية الفردية للتدين من قبل المسلمين. أياً يكن من أمر فإنه يحق لنا أن نطرح هذا السؤال: ألا نشهد في أيامنا هذه حصول "انزلاق هائل للمعنى"؟ وفي هذا الانزلاق ألا تموت الأديان الظاهرية الطائفية (أي الخروج من التدين الخارجي السطحي الشعائري)؟ ألا تحل محل هذه الأديان الظاهرية الطائفية روحانية "باطنية سابقة"، فردانية ومُعولمة في ذات الوقت (وعندئذ نشهد الخروج من الباطنية).

فيما يخص حالة الصوفية، نطرح هذا السؤال: هل ستصبح "الطريق الضيقة" (أو الطريقة)، أي المسار التدريبي التلقيني الذي كان مقصورا على "النخبة الروحانية" (أي الخاصة) "طريقة واسعة"، أو شريعة بالنسبة للعدد الأكبر من البشر؟ بمعنى آخر: هل ستُعمم الصوفية على الجميع؟ هل ستجد نفسها مدعوة لأن تغذي الشريعة من الداخل أو أن تحذفها وتحل محلها؟ تزامن تشكل الطرق الصوفية مع تحويل التصوف إلى مؤسسة. وقد بدأت، بشكل ما، منذ زمن طويل ظاهرة التعميم الشعبي "للتدين الظاهري". كلنا يعلم أن التصوف كان علما نخبويا في بداياته، لكنه تحول أحيانا إلى تدين جماهيري، عاكسا بذلك، ظاهريا على الاقل، أخلاقيته الأولية. وبالتالي فنحن نعيش الآن "أفول ليس فقط العصر الديني"[76] الظاهري، وإنما أفول "العصر الباطني" أيضا. والواقع أن كليهما كان مرتبطا بشكل وثيق مع الآخر. وذلك لأنه لاتوجد ظاهرية بدون باطنية

أو باطنية بدون ظاهرية. لكن السؤال يظل مطروحا: هل يمكن للكمية أن تتماشى مع النوعية، أم أنهما في المجال الروحاني تستبعدان بعضهما البعض بالضرورة؟ وهل إفشاء التعاليم الروحانية الباطنية سيؤدي بالضرورة إلى "المحاكاة الكاريكاتورية"، أم إلى "المهزلة الكبرى" التي أرهص بها رينيه غينون[77]؟ وكما حدث في السابق، لكن هذه المرة بطريقة شاملة مُعولمة، فان السؤال المطروح هو التالي: هل ستبقى الصوفية طريقا صعبا وصارما بالنسبة لفئة قليلة من النخبة، في الوقت الذي تنفتح فيه على جمهور واسع؟ أم أن التلقين الصوفي سوف يُوضع بمتناول الجميع وبطريقة "علمانية" حقيقية؟ في كل الحالات والاحتمالات فان التيقظ أو الحذر يفرض نفسه.

ثالثا: هل تعتبر الصوفية بديلا عن تعاسة العالم ؟

إصلاح عالم الخيال

المصطلح الفرنسي "عالم الخيال"[78] من اختراع هنري كوربان المختص بالإسلام الشيعي الإيراني والفلسفة الإسلامية. لكنه لم يفعل إلا أن ترجم ما دعاه التصوف الإسلامي التقليدي تارة "بعالم المثال"، وتارة "بعالم الخيال". وهذا المصطلح يذكرنا أيضا باهتمامات فيلسوف فرنسي مثل غاستون باشلار. ومعلوم أنه صرح في نص شهير بعنوان، النائم اليقظ ، قائلا: "إن انتماءنا إلى عالم الصور الخيالية أكثر قوة، وأكثر تشكيلا لكينونتنا العميقة من انتمائنا إلى عالم الأفكار".

لكن هذا العالم هو كل شيء ما عدا أن يكون "خياليا" بالمعنى المعتاد الذي اتخذته هذه الكلمة في اللغة الفرنسية. في الواقع أن الأمر يتعلق بعالم ما بين عالمين: أي بين المجال الروحاني الصرف، والمجال المادي المحسوس. بينهما يكمن عالم الخيال. ففي داخل هذا العالم المتوسط بين عالمين وبواسطته تفعل الرموز فعلها، وتقع الأحداث الرؤيوية أو الأخروية، وتتواصل الأرواح والأجساد مع بعضها البعض، و"يتلاقى" الله والبشر روحانيا (انظر منازلات الصوفيين). يقول هنري كوربان: "الخيال هو الوسيلة التي بواسطتها نتحرر من النزعة الحرفية السطحية الظاهرية التي كانت "أديان الكتاب" ميالة دائما للسقوط فيها أو تحت اغرائها"[79]. بمعنى آخر فإن الخيال هو الضمانة التي تؤمن لنا "تعددية جوانب العالم" أو تعددية وجوهه ومعانيه. إنه يقينا من إغراء الانصياع إلى الفكر الخطي الأحادي الضيق المتشيئ. وبالتالي يبدو الخيار واضحا بين شيئين: إما تجربة منفتحة على مختلف درجات الكينونة والمفاجآت الروحية، أو قراءة شكلانية، حرفية، أحادية الجانب للحياة كتلك التي يقوم بها الماديون الدينيون أو أهل الظاهر.

اذا كان مصطلح "الخيال"[80] كما اخترعه هنري كوربان يحظى اليوم باستخدام متضخم أو منتفخ أكثر من اللزوم، فإن الرهان الذي طرحه الرجل هام وضخم بالنسبة للإشكالية التي تعنينا هنا. في كتابه المذكور آنفا يكرس كوربان فصلا بعنوان شديد الدلالة والمغزى بعنوان: ("من أجل مبدأ للواقع منافس للعدمية")، يصور فيه خيبة العالم وخواءه وفراغه من المعنى الروحاني والبهجة الشاعرية بسبب سيطرة "الفلسفة

الوضعية الاختزالية النفعية" عليه. ويقترح كعلاج لذلك إعادة ترسيخ "ميتافيزيقا الخيال الناشط الفعال"[81]. وبشكل أوسع وأعم من ذلك نلاحظ أن بعض المفكرين المسلمين المعاصرين يحاولون مواجهة النزعة الاختزالية الدينية أو العلمية المتطرفة عن طريق إعادة الاعتبار "للأسطورة كبنية للحياة والحقيقة[82]".

لقد دعا هنري كوربان إلى إعادة ضخ العامل الروحاني والخيالي في الغرب كيلا يتحول أفراده إلى "فرائس وضحايا للمحللين النفسانيين". تتفشى الأمراض النفسية في الغرب بسبب غياب أي معنى آخر للحياة غير الماديات الاستهلاكية الحيوانية، ثم بسبب غياب الطمأنينة الروحية أو الدينية الراسخة. أما أبيليو فكان أكثر عنفا ضد هؤلاء المحللين النفسانيين عندما قال: "لا شيء يثبت نهاية الغرب الكلاسيكي بشكل أكثر سطوعا من زعم المحللين النفسانيين أن كل الغربيين مرضى عقليا". ثم يتابع قائلا: "إن التحليل النفساني الاختزالي لفرويد الذي يفسر الأعلى بالأدنى أو الفوقي بالسفلي يؤدي إلى القضاء على الروح وإنكار إمكانية تعاليها"[83]. الصوفية بدلا من أن تنكر البعد النفساني للإنسان تهتم كثيرا به لأنه يتحكم بكل حياة النفس أو الروح. وكما رأينا سابقا فإنه يوجد في الممارسة التلقينية المسارّية للصوفية طور من التفكيك أو التدمير ولكن فقط من أجل تكسير الأصنام. هذه الحالة السلبية أو التدميرية ضرورية كي يتنقل المريد إلى الحالة الإيجابية المتمثلة في انبثاق كينونة الشخص العميقة والحقيقية. هكذا يتقدم المريد في تجربته الداخلية باتجاه المزيد من الصحو ونفاذ البصيرة. وإذا ما حدثت خيبة أثناء الطريق فذلك من أجل التوصل إلى تماسك أقوى ويقين أكبر، وليس من أجل رمي المريد في خيبة العالم وخوائه وتفريغه من المعنى والبهجة. إن القوالب الذهنية لبعض المصلحين المسلمين المعاصرين الذين يتصورون عملية التطور وكأنها ذاهبة من البهجة والاغتباط والنشوة إلى العقل البارد خطيرة[84]. لماذا نقول ذلك؟ لأنه ليس فقط لا يوجد أي تضاد بين البهجة الروحانية الشاعرية والعقل وإنما يمكن القول بأن تضافرهما ضروري من أجل توازن الشخصية البشرية.

هذا البحث عن الفكر الرمزي أو الرمزاني الضائع المفقود هو الذي دفع الكثيرين كي يصبحوا علماء إثنولوجيا مختصين بالبحث عن أساطير الشعوب البدائية. وهؤلاء هم أبناء الحداثة الأوروبية وقد دفعتهم بحوثهم إلى تسجيل الملاحظة المريرة التالية: أنهم

لا يستطيعون "تغيير جلودهم" مهما فعلوا. أقصد أنهم لا يستطيعون تغيير البنية العقلية الراسخة، بل أفهمتهم هذه التجربة الإثنولوجية ان هذا البحث ذاته عن الأساطير الرمزية والمفعم بالحنين التأسيسي إلى الفكر الرمزي الضائع يعني أنهم ينتمون إلى حضارة وضعية، صقيعية، باردة، مفرغة من البهجة الشاعرية والنشوة الروحانية[85]. لكن القليلين منهم نجحوا في "تجاوز العقبة وتحقيق الحضور السينمائي الهائل" عن طريق جعل أنفسهم يتدربون على "الأسرار" التي تؤسس عليها الشعوب التي يدرسونها حياتها. نذكر من بين الاستثناءات الباحث الإثنولوجي والمخرج السينمائي عن حياة الشعوب الافريقية الفرنسي جان روش[86]، وهو من أتباع السينما المباشرة والأفلام الوثائقية التي تقدم صورة حقيقية عن تلك الشعوب وعاداتها وتقاليدها وأساطيرها الرمزية. وعلى الرغم من أن هؤلاء الإثنولوجيين لم يفعلوا ذلك إلا أنهم على الاقل أصبحوا المحامين المدافعين عن الفكر الرمزي الحي الفعال لهذه الشعوب الإفريقية البعيدة وسواها، في الوقت الذي احترموا فيه محيط هذه الشعوب وتقاليدها. ونحن مجبرون على القول بأن هذه الشعوب المغذاة من قبل العالم الخيالي والأسطورة المثالية العذبة لم تدمر البشرية ولا الكوكب الأرضي على عكس ما فعلته الشعوب الغربية التي تسلحت بالوضعية المتطرفة والعقل النفعي الانتهازي. ولذا فهي الآن في طورها لأن تدمر البيئة والبشرية في آن معا...

المكتسبات الرمزية للصوفية

ليس مدهشا أن تثير الصوفية الكثير من الاهتمام في عصرنا الحالي سواء في البلدان الإسلامية أم في الغرب. فهي على غرار الروحانيات الأخرى الحية تنجو من فخ العقلية الوضعية الوظائفية الباردة واللاإنسانية للعولمة الرأسمالية، وتولد البهجة الروحانية والأمل والمعنى في القلب والعقل. والواقع أنهم استنجدوا بها أكثر من مرة على مدار تاريخ الثقافة الإسلامية خصوصا في أوقات الأزمات كي تنقذهم من اليأس. نضرب على ذلك مثلا ما فعله صلاح الدين الأيوبي (م. 1193) في سياق الحرب ضد الصليبيين؛ فقد طرد الفاطميين الشيعة من النطاق السوري - المصري، ثم اعتمد على المتصوفة من أجل إخصاب الثقافة السنية الجديدة عن طريق التصوف المناسب. أما

آخر الخلفاء العباسيين الكبار الناصر لدين الله أحمد بن الحسن المستضيء (م. 1225) فقد فعل الشيء نفسه. بعد ذلك بفترة وجيزة جاء الاجتياح المغولي لبغداد. وهو اجتياح عاشه الوعي الإسلامي كصدمة نفسية ومعنوية كبيرة. أدى الاجتياح إلى تهاوي البنى الدينية الظاهرية التقليدية للفقهاء، وحل محلهاشيوخ الصوفية بهيبتهم الروحية الكبيرة وخصوصا داخل إطار الطرق الصوفية المنبثقة الصاعدة. التبسيط شبه - الابتذالي للروحانية الذي تلا ذلك يشترك في العديد من السمات مع البحث المتفشي ضمنيا الذي يلهب قلوب معاصرينا العطشانين إلى الروحانيات كما ذكرنا سابقا.

نلاحظ أنه في العالم الإسلامي، بل وحتى في الغرب، لا ينجو المشهد السياسي المعاصر مما يمكن أن يبدو كأنه عملية "سطو" على الصوفية. الفكرة السائدة صراحة أو ضمنا لدى العديد من قادة البلدان العربية بشكل خاص هي أن الصوفية يمكن أن تُستخدم كترياق ضد سموم مختلف الحركات الأصولية المتطرفة أو كل الإيديولوجيات التي تستخدم الدين لأغراض سياسية. والأنظمة كما هو معلوم تخشى جبروت هذه الحركات الأصولية ولا تعرف كيف تواجه مدها وخطرها عليها. في مواجهة هذه الطلبات غامضة المقاصد أحيانا والموجهة إلى التصوف كي يلبيها نلاحظ أن الصوفيين يقومون بردود فعل مختلفة، نلاحظ في غالب الأحيان أنهم يشعرون بوجود رهانات خاصة بالمعنى، بالتحريضات الإيجابية المنعشة التي ينبغي إعطاؤها للمجتمع. وهي تحريضات أو اندفاعات قد تقود الطرق الصوفية إلى قبول أشكال من التعاون المفيد مع السلطة. هذا الاهتمام المتجدد بإسلام المحبة والسلام الذي يرغبون في تجسيده هو بالنسبة لهم نعمة إلهية ويخدم القضية بشكل من الأشكال. ومعلوم ان الصوفية هي التي تجسد إسلام المحبة والسلام على عكس الحركات الأصولية المتزمتة التي تمثل إسلام الرعب والتفجيرات.

لتوضيح كل ذلك عمليا لنقصر كلامنا على هذين المثالين. على الرغم من أنه من أصل إيراني أمضى الشاعر الصوفي جلال الدين الرومي معظم حياته في تركيا الحالية. لذا نلاحظ أن الحزب "الديني" الحاكم في تركيا حاليا، أي قادة حزب العدالة والتنمية، استولوا على اسمه وتراثه وكذلك على "الدراويش الدوارين" المنتمين إلى خطه من أجل أن يقدموا للعالم الوجه الجميل للإسلام. نقصد الوجه المضاد للأصوليين السلفيين

الذين يرعبون أوروبا. أما في الجزائر فنلاحظ أن الرهان أخطر بدرجة إضافية من تركيا. لذا تتنافس السلطات ومختلف الهيئات الحكومية وسواها على جذب المتصوفين إلى درجة أن الصوفية أصبحت تحظى بالاهتمام والاحتفال والدراسة داخل الأطر الأكثر تنوعا (كالمختبرات الجامعية، والمؤتمرات والمهرجانات الثقافية، وكنشر نشاطات الزوايا الصوفية على شاشات التلفزيون...). من الواضح أن السلطات تريد نشر رؤية روحانية عن الإسلام كرد فعل على الاضطهاد الذي تعرضت له الجماعات الصوفية على يد هواري بومدين في السبعينات من القرن الماضي، ثم كرد فعل على صعود الأصولية الإسلاموية الجهادية الذي حدث بعد عقدين من ذلك التاريخ بسبب الفراغ الناتج عن اضطهاد الصوفية. فيما وراء السطو السياسي المحتمل على الصوفية ح تبين لنا حالة الجزائر جيدا أن دور الصوفية في المجتمع قد أصبح أكثر ضرورة وأكثر وضوحا بعد أن أصبح المناخ البشري فاقدا للمعنى أكثر فأكثر.

والان نطرح هذا السؤال: هل يمكن ان نحدد المكتسبات الرمزية، ولكن الفعلية، التي تقدمها الصوفية لإعادة بث البهجة والحيوية والمعنى في العالم؟ أولا ينبغي الاعتراف بأن الإنسان في عصرنا الراهن قد أصبح يشك في نفسه ومتانة وجوده على هذا الكوكب الأرضي. لماذا؟ لأن هذا العصر يشهد حشيد البشر كالقطيع، كما ويشهد تنميط البشر أو تحويلهم إلى نسخة واحدة طبق الأصل عن بعضهم البعض في عهد العولمة الشمولية، كما ويشهد تحويل الكائن الإنساني إلى سلعة تجارية أو استهلاكية ليس إلا. في مثل هذا الجو المفرغ من المعنى والنزعة الإنسانية نلاحظ أن الصوفية أصبحت ضرورة ملحة لأنها تذكرنا بأن الإنسان هو التجلي الإلهي الأعظم على الأرض، إنه "النسخة" المتميزة عن الله (أو نسخة الحق) كما تقول الصوفية. كما وتذكرنا بأن المشروع الإلهي الخاص به له معنى حتى لو كان هذا المعنى خافيا علينا غالبا. وأخيرا تذكرنا الصوفية بأن المرأة، من بين البشر، هي التعبير الأكثر اكتمالا عن هذا المشرو (وبالأخص بالنسبة لابن عربي).

وينبغي القول أيضا انه داخل سياق فقدان المعالم والصوى والمرجعيات والقيم فان الصوفية يمكنها انعاش التعاليم الإسلامية التي تقول بأن القداسة لا تكمن في المعبد أو المسجد بل في الإنسان، والكون كله عاجز عن استقبال الحضور المقدس كما يفعل الإنسان. يقول الحديث القدسي: "ما وسعني سمائي ولا أرضي، ولكن وسعني قلب

عبدي المؤمن"[87]. نستنتج من ذلك أن المعالم الشعائرية الشكلانية الخارجية هي ذات أهمية نسبية جدا في الإسلام على عكس ما نتوهم عادة. وهذا ما تشهد عليه "مساجد" الصحراء مثلا، فهي محاطة فقط ببعض الحجارة المصفوفة على الأرض. واذا كانت المجتمعات التقليدية التي تقدم هذه المعالم والصوى قد ماتت أو في طورها للموت، فان الصوفية تقدم البديل قائلة إن الإنسان يمكن أن يجد هنا والأن محوريته ومعالمه في ذاته. وفي عصر العولمة الآن أكثر من أي وقت مضى أصبحت الأرض كلها "مسجدا طاهرا خالصا" كما أشار إلى ذلك النبي مرة، وذلك على الرغم من التلوث المادي للبيئة والجو المحيط. عملية فردنة الدين تمشي في هذا الاتجاه؛ ففي عصر التحرر من كل الكنائس والأديان بل وأحيانا التحرر من أماكن الشعائر التقليدية سوف تصبح المعالم والصوى داخلية جوانية أو أنها لن تكون. فإذا كان الصوفي من الناحية المثالية غير ملزم بزمان محدد فإنه ينبغي أيضا ألا يكون ملزما باي مكان محدد. إنه متحرر من مشروطية الزمان والمكان.

يضاف إلى ذلك ان تهضم المنهجية الصوفية مبدأ التناقض، الذي ينص على أن العالم "هو (أي الله) وليس هو" (طبقا لابن عربي). كما وينص هذا المبدأ التناقضي أيضا، من أجل التموضع على مستوى السيكولوجية البشرية، على أن الحياة تُفهم من خلال المتضادات الثنائية التي ينبغي علينا باستمرار أن نعمل من أجل حلها والتوفيق التناغمي بينها. منطق هذا المبدأ حتمي لا يرحم: هذه المتضادات الثنائية التي تمزقنا في الحياة اليومية العادية (الساخن/ البارد، أو الفرح/ الحزن، أو الصحة/ المرض، أو القلق/ الرصانة، إلخ.) هي عبارة عن مشروطيات تحصرنا هنا على وجه الأرض، أي في عالم الثنائيات الازدواجية والتمزقات. والواقع أن هذه التناقضات، كمكاننا وزماننا، ليس لها إلا وجود نسبي وفي نهاية المطاف وهمي. فعلى مستوى متقدم من التدرب الصوفي الروحاني ينبغي تجاوز هذه التناقضات أو المتضادات من أجل تحقيق الوحدة الانسجامية فيما بينها. الكثير من الشيوخ الكبار سواء في الصوفية أو في سواها من التراثات الروحانية كانوا قد ألحوا على القول بأن التوفيق بين المتضادات يكمن في الذات وفيها وحدها[88]. في الواقع أن هذا العلم الروحاني الصوفي يمكنه أيضا أن يوفر لنا التكاملية: رؤية أكثر شمولية للحقيقة الروحانية. وفيما وراء ذلك يمكنه أن يفتح على الحرية السيدة للكائن اليقظ المتخلص من سجن المتضادات الثنائية والازدواجية الذي

يطوق حتى مشارف المسار الروحاني. راح الأمير عبد القادر يصرخ قائلا:

"أنا حق، أنا خلق
أنا عبد، أنا رب
أنا عرش، أنا فرش
أنا نار، أنا خلد
كل كون، ذاك كوني
أنا وحدي، أنا فرد[89]

والشيء نفسه ينطبق على المنهجية السلبية التي تتمثل في مقاربة الله من جهة الصفات التي ليست له أو ليست هو أكثر من مقاربته من جهة الصفات التي هي له أو التي هي هو. وهي منهجية تسهم في فتح آفاق الوعي بشكل رائع. وهذا ما يدعى أيضا بعلم اللاهوت السلبي: أي مقاربة الله من حيث ليس هو. وذلك لأن كل تحديد هو كما نعلم حصر وتقليص. نقول ذلك ونحن نعلم أن الله هو فوق كل تحديد ويتجاوز كل حصر أو تقليص قد تفرضه التحديدات البشرية. كان ابن عربي قد برهن على هذه الحقيقة بشكل رائق وشفاف. كيف؟ عن طريق التمييز بين الجوهر الإلهي الذي لا يمكن التوصل إليه ولا يمكن سبره من جهة، وبين "الآلهة المُفبركة في العقائد الدوغمائية" بما فيها العقائد التوحيدية من جهة أخرى. يقول ابن عربي: "وما سوى الله فمجعول وإله العقائد مجعول. فما عُبد الله قط من حيث ما هو عليه، وإنما عُبد من حيث ما هو مجعول في نفس العابد. فتفطّن لهذا السر فإنه لطيف جدا"[90]. وفي مكان آخر يقول: "فإله المعتقدات تأخذه الحدود وهو الإله الذي وسعه قلب عبده، فإن الإله المطلق لا يسعه شيء لأنه عين الأشياء وعين نفسه"[91].

ينبغي التنويه هنا بأن كل هذه المقولات العقائدية موجودة في الشهادة الايمانية الإسلامية التي تقول: "لا إله الا الله". لكن المسلمين لا يستخلصون منها دائما النتائج المناسبة التي تفرض نفسها. أما مقاربة الله بما ليس هو والتي تدعى أيضا "بالمقاربة السلبية" (أو اللاهوت السلبي الذي ليس سلبيا إلا بالاسم) فإنها لا تخص فقط الشخص الإلهي: وإنما لها انعكاسات على كل جوانب علاقتنا بالعالم. فالواقع أنها تدشن سيكولوجيا

ديناميكية، سلسة، لدى الشخص البشري. وهي سيكولوجيا تدفعه إلى عبادة الله لا إلى تحويله إلى صنم. وينتج عن ذلك أيضا انها تدفعه إلى عدم تحويل دينه أو ثقافته أو وطنه إلى صنم معبود... العبادة الصنمية هي المرفوضة وليس العبادة الحقيقية. هذا الموقف الخارج على التعصب الضيق والانغلاق والتدجين الديني يولد هو الآخر شحنة كبيرة من الحرية الداخلية. انه يؤدي بالكائن الإنساني إلى أن يتعذب بشكل أقل، وإلى أن يتخلى عن التطرف الديني أو أي تطرف آخر. أو قل إنه يدفعه إلى استخدام هذا التطرف لتعزية نفسه بشكل أقل. وهذا لا يعني إطلاقا عدم الانخراط في الحياة الاجتماعية كما برهن على ذلك الأمير عبد القادر الجزائري في حياته الشخصية ووجوده[92]، فقد كان متصوفا ناسكا وقائدا عسكريا لا يشق له غبار ضد الاستعمار، وإنما يعني الاستشعار الراديكالي بالمسؤولية الكبيرة، هذا الاستشعار الذي يمنع الإنسان من الانحراف والانزلاق إلى وهدة الإيديولوجيات المتطرفة ذات الباب المسدود. وبهذا المعنى راح هنري كوربان يقترح علينا "اللاهوت السلبي بصفته ترياقا ضد العدمية"[93].

هناك إسهام آخر قدمه الفكر الصوفي وهو يتمثل في استكشاف ذلك المبدأ الإسلامي الكبير القائل بوجود التكافل والتضامن والترابط بين جميع أجزاء الكون وأعضائه والذي يحكم بينها أو يتحكم بها[94]. يجرب الفكر الصوفي عمليا هذا المبدأ عن طريق اعتماد وتطوير مفهوم الروح الكونية (أو النفس الكلية) التي تشمل جميع ممالك الخلق. بالنسبة لمتصوفة كابن عربي، العالم ليس مشكلا من أشياء أو ذرات معزولة عن بعضها البعض، بل من شبكة معقدة من العلاقات (أو النسب، ج نسبة، بحسب تعبيره). بالطبع هذه الكثرة تعددية العلاقات ليست سوى "انعكاس عن الواحد الإلهي الذي لا يتجزأ ولا يُختزل[95]". هذه الشبكة تنسج بشكل من الأشكال لحمة تضامن بين الله والكون، وكذلك أيضا بين الله والمخلوقات. كان الفيلسوف هنري بيرغسون يذهب تماما في هذا الاتجاه عندما يقول بأن: "الحقيقة النهائية أو الكلية هي عبارة عن نسيج من العلاقات الضمنية المتشابكة، لكن الدماغ يحجب هذه الحقيقة الأكثر اتساعا"[96]. وكان المفكر الفريد وايتهيد يقول كلاما مشابها كما رأينا سابقا.

عندما تقبل الفيزياء الكوانتية الناتجة عن الفيزياء الذرية الانعكاسات الروحانية الناتجة عن تحرياتها وبحوثها الاستكشافية لا تقول شيئا آخر مختلفا عما يقوله كبار المتصوفة. لنستمع إلى أحد علماء الفيزياء المعاصرين، ترينه كسوان ثيوان، يقول: "ينبغي

أن نعتبرها (أي الذرات والاليكترونات) وكأنها تشكل عالما ليس من الأشياء والوقائع المادية بعد الآن، وإنما من الإمكانيات الكامنة والاحتمالات. بل وحتى طبيعة المادة والضوء نفسها أصبحت لعبة من العلاقات المتداخلة والمتشابكة"[97]. هنا أيضا نلاحظ أن صلات القرابة والتشابه بين الروحانيات التقليدية والنماذج المعرفية الجديدة وخاصة العلمية الفيزيائية مدهش ورائع. ونلاحظ أن ظاهرة التداخل والتشابك والتضامن موجودة بوضوح حتى في المقاربة الاجتماعية أو السوسيولوجية. فمثلا يكتب العالم الاجتماعي زيغمونت بومان يقول: "داخل العولمة الجارية حاليا كل ما يحدث في أي مكان من أرض المعمورة يؤثر على حياة الناس ومستقبلهم في كل مكان. وعندما نتخذ التدابير التي ينبغي اتخاذها في مكان ما، علينا أن نأخذ بعين الاعتبار ردود الفعل في مختلف أنحاء العالم (...) ذلك ان لها انعكاسات في كل مكان. فالواقع أن تبعيتنا المتبادلة لبعضنا البعض أصبحت تمارس فعلها على المستوى العالمي كله في عصر العولمة والمعلوماتية التي قلصت الزمان والمكان. لقد أصبحنا موضوعيا مسؤولين عن بعضنا البعض وسوف نظل كذلك إلى ما لا نهاية"[98].

لنترك الآن الانجازات الرمزية للصوفية من أجل التحدث عن إنجازاتها المادية المحسوسة ونقييم أهميتها احتمالا.

هوامش الفصل الثالث:

(1) F. Nietzsche: Le Crepuscule des idoles

(2) انظر المقالة التالية للباحث م. طالب: هل النماذج العلمية العليا الجديدة مفهومة بالنسبة للمعقولية الإسلامية المعاصرة؟ مقالة مذكورة سابقا. ص 113

(3) انظر فيما سبق ما قلناه عن نظرية مدرسة فرانكفورت. ص 128

(4) انظر كتابه: كتاب المواقف. الموقف رقم 364

(5) A. Houziaux. Le Coran. Jesus et le judaisme. Op. cit. P. 92

(6) O. Benaissa: Ibn Arabi et la societe post-almohadienne.

(7) انظر بهذا الصدد كتاب عبد الوهاب المؤدب: مرض الإسلام. مصدر مذكور سابقا. ص 81

(8) E. Geoffroy: "Relire l'histoire" dans P. Demaison (dir) L'islam dans la cite. Paris. Albin Michel. 2006. P. 140,147

(9) M. Cherif: L'islam; tolerant ou intolerant? Paris. Odile Jacob. 2006. P. 142

(10) Abdelmajid Charfi. L'islam entre message et histoire. Paris. P. 216

(11) O. Benaissa: postface a: Colonisabilite. Problemes de la civilisation (recueil d'articles concernant M. Bennabi). Alger. Dar el-Hadhara. 2003. P. 244 - 263

(12) M. el-Tahir el-Mesawi. site Oumma. com

(13) Le Nouvel Observateur. n 2220. 24 mai 2007

(14) Gianni Vattimo. La fin de la modernite. Paris. Seuil. P. 170. 171

(15) هذه العقيدة الصوفية ترتكز على الآية القرآنية التالية: ﴿أَفَعَيِينَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ ۚ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ (سورة ق. 15)

(16) سورة الرحمن. 29

(17) انظر القشيري. الرسالة. طبعة بيروت. 1988

(18) Frithjof Schuon. Le Soufisme voile et quintessence. Paris. Dervy. P. 130

(19) الحديث القدسي أعلى مرتبة من الحديث العادي لأنه كلام إلهي حيث يتحدث الله مباشرة باسمه الشخصي ولكنه منقول على لسان النبي

(20) انظر كتاب الجرجاني. تعريفات. طبعة بيروت - القاهرة. 1991. ص117.

(21) انظر فيما سبق المعاني الأساسية للجذر اللغوي: كفر

(22) A. Bidar. Un islam pour notre temps. Op. cit. P. 37

(23) المصدر السابق. ص 92

(24) انظر بهذا الصدد: كتاب المواقف. لعبد القادر الجزائري. منشورات دمشق. 1966. الجزء الثاني. ص919

(25) انظر س. شوذكيوفيتش: "الشريعة والطريقة". مقالة مذكورة سابقا. ص 195

(26) انظر كتاب محمد شريف فرجاني: السياسة والدين في الساحة الإسلامية. مصدر مذكور سابقا. ص 73

(27) انظر الجرجاني. التعريفات. مصدر مذكور سابقا. ص 139

(28) صورة "فورية" أو آنية إذا جاز التعبير. انظر طارق أوربو: شريعة الأقلية: تأملات حول الدمج الشرعي للإسلام في فرنسا. مقالة مذكورة سابقا. ص 216

(29) انظر طارق رمضان: الإسلام: الإصلاح الراديكالي. مصدر مذكور سابقا. ص 95 و 97

(30) انظر عبد القادر عيسى. حقائق عن التصوف. منشورات حلب. 1970. ص 581

(31) انظر عبد المجيد الشرفي. الإسلام بين الرسالة والتاريخ. مصدر مذكور سابقا. ص 89

(32) انظر ما قلناه سابقا عن الموضوع

(33) انظر إريك جوفروا: التدرب على الصوفية. مصدر مذكور سابقا. ص19 - 23 (في منشورات الجيب. الصوفية. مصدر مذكور سابقا

(34) انظر ابن عربي: الفتوحات المكية. مصدر مذكور سابقا. الجزء الثاني. ص 563

(35) انظر المؤلف السابق. التراجم. استشهدت بذلك سعاد الحكيم في كتابها: المعجم الصوفي. مصدر مذكور سابقا. ص 354

(36) انظر ابن عربي: الفتوحات المكية. مصدر مذكور سابقا. الجزء الثاني. ص 432. وانظر أيضا فصوص الحكم. مصدر مذكور سابقا. ص 65

(37) الفتوحات المكية. مصدر مذكور سابقا. الجزء الثاني. ص 563

(38) انظر القشيري. الرسالة. مصدر مذكور سابقا. ص 83

(39) Edgar Morin: Pour sortir du xx siccle. Paris. Seuil. 1981

(40) انظر مقالة ع. بنعيسى: مكانة بن نبي داخل تاريخ الفكر الإسلامي. منشورة في كتاب قابلية الاستعمار

مصدر مذكور سابقا. ص 250

(41) B. d'Espagnat: "Physique contemporaine et intelligibilite du monde". PhiloScience. n1. 2004 - 2005. P. 10

(42) Id. HUne reouverture des chemins du sene. dans J. Staune (dir.) Science et quete de sens. Op. cit. P. 35

(43) P. Nwyia: Ibn Ata Allah et la naissance de la confreric shadhilite. Beyrouth. Dar el-ashreq. 1990 P. 150

(44) انظر: فيه ما فيه. ترجمة ممتازة واردة في كتاب الباحث ل. أنفار - شيندير وف. رومي. مصدر مذكور سابقا. ص 184

(45) P. Nwyia: Exegese coranique et langage mystique. Byrouth. Dar el-Mashreq. 1970. P. 1

(46) K. Bentounes: Le monde reel. Vivre L'islam. Le soufisme aujourd'hui. gordes. Le Relic. 2003. P. 117

(47) G. Deleuze: Nietzsche. sa vie. son œuvre. Paris. PUF. 1965. P. 18

(48) C. Mutti: Nietzsche et l'islam. Chalon-sur-Saone. Herode. 1994. P. 9. 13. 36. 41.
R. Jackson: Nietzsche and Islam. Londres. Routledge. 2007. P. 65

(49) F. Schuon: Avoir un centre. Paris. Maisonneuve et Larose. 1988. P. 25

(50) استشهد بذلك كلوديو موتي في كتابه المذكور آنفا: نيتشه والإسلام. مصدر مذكور سابقا. ص .33 - 32

(51) المصدر السابق. ص 33

(52) انظر ر. جاكسون. نيتشه والإسلام. مصدر مذكور سابقا. ص 65

(53) انظر القرآن. سورة الاسراء. الآية 70: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾

(54) انظر سورة العصر: ﴿وَالْعَصْرِ (1) إِنَّ الإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ (2) إِلاَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ﴾

(55) انظر بهذا الصدد كتاب كلوديو موتي: نيتشه والإسلام. مصدر مذكور سابقا. ص 21. وانظر أيضا كتاب روا جاكسون: نيتشه والإسلام. مصدر مذكور سابقا. ص 18. وانظر أيضا عبد الكبير الخطيبي. الأعمال الكاملة. الجزء الثالث. باريس. منشورات لا ديفرنس. 2008. ص14.
Abdelkebir Khatibi. Oeuvres. t. III: Essais. Paris. La Difference. 2008. P. 14

(56) استشهد بذلك كلوديو موتي في كتابه: نيتشه والإسلام. مصدر مذكور سابقا. ص 19

(57) P. Berger: The Desecularization of the World. Washington. William B. Eerdmans Publishing Co. 1999

(58) S. Eisenstadt: The Reconstruction of Religious Areas in the Framework of "Multiple Modernities". Journal of International Studies. 29. (3). 2000

(59) S. Hoffmann: The Clash of Globalizations. Foreign Affairs. n 81. 2002

(60) R. Stark et R. Finke. Acts of Faith. Explaining the Human Side of Religion. Berkley. University of California Press. 2000

(61) انظر جان - كلود غيبو. اعادة تأسيس العالم. مصدر مذكور سابقا. ص 233

(62) المصدر السابق

(63) يشهد على ذلك الحدث الذي حصل في مدينة "تور" الفرنسية في شهر أبريل عام 2009 تحت اسم: مهرجان اليوميات الدولية للروحانية العلمانية.

(64) M. Sedgwick. "European Neo-Sufi Movements in the Interwar Period"
N. Clayer and E. Germain (dir.) Islam in Europe in the Interwar Period. Networks. Status. Challenges. Londres. Hurst (a paraitre)

(65) حول كل هذه النقاط انظر كتاب اريك جوفروا: التدرب على الصوفية. مصدر مذكور سابقا. ص 301 - 302 (في كتاب الجيب: الصوفية. مصدر مذكور سابقا)

(66) انظر: ك. أداس. ابن عربي والرحلة بلا عودة. مصدر مذكور سابقا. ص 9

(67) انظر: ريمون أبيليو. نهاية الباطنية. مصدر مذكور سابقا. ص 10

(68) المصدر السابق. ص 76

(69) O. Benaissa: "Bennabi et l'avenir de la societe musulmane". Postface a Mondialisme. Alger. Dar el-Hadara. 2004. P 260

تتعرض مؤلفات ابن عربي الآن لترجمات متزايدة أكثر فأكثر وكذلك لدراسات مكثفة وعديدة في مختلف اللغات الغربية.

(70) للتوسع فيما يخص كتاب "زُهار" اليهودي انظر ما يقوله ريمون أبيليو في كتابه: نهاية الباطنية. مصدر مذكور سابقا. ص 48

(71) K. Bentounes: L'Homme interieur a la lumiere du Coran. Paris. Albin Michel. 1998, P. 98

(72) S. Aissel: La Fin des maitres. Barr . Spiritual book France. 2007. P. 185

(73) انظر: ر. بنكيران: الهلع المتعلق بالهوية. مصدر مذكور سابقا.

(74) المصدر السابق. ص 17 – 18

(75) انظر: أ. بيدار. لأجل اسلام يليق بعصرنا. مصدر مذكور سابقا. ص 48

(76) انظر عبد النور بيدار: اسلام بلا خضوع. مصدر مذكور سابقا. ص 228

(77) انظر رينيه غينون: حكم الكمية العددية وأمارات الزمن. مصدر مذكور سابقا. ص 362

(78) بالفرنسية: Le monde imaginal

(79) انظر هنري كوربان: تناقضية الديانة التوحيدية أو مفارقاتها. مصدر مذكور سابقا. ص 210

(80) أي بالنص الفرنسي:
Imaginal

(81) المصدر السابق. ص 209 – 210

(82) انظر مقالة الباحث م. طالب: هل النماذج المعرفية الجديدة مفهومة من قبل المعقولية الإسلامية المعاصرة؟

مصدر مذكور سابقا. ص 113

(83) انظر ريمون أبيليو: نهاية الباطنية. مصدر مذكور سابقا. ص 75

(84) انظر مثلا عبده فيلالي الانصاري في كتابه: اصلاح الإسلام؟ مصدر مذكور سابقا. ص23

(85) M. LeirisM L'Afrique fantome

(86) Jean Rouch

(87) حول معنى مصطلح الحديث القدسي انظر الهامش رقم305. ص260

(88) E. Geoffroy: "Les voies d'acces à la Realite dans le soufisme". sur le site science-islam. net

(89) A. Bouyerdene: Abd el-Kader. L'harmonie des contraires. Paris. Seuil. 2008 P. 192

(90) اظر: ابن عربي. الفتوحات المكية. مصدر مذكور سابقا. الجزء الرابع. ص 229

(91) انظر: ابن عربي. فصوص الحكم. مصدر مذكور سابقا. ص226

(92) انظر: أ. بويردين. عبد القادر. مصدر مذكور سابقا

(93) مصدر مذكور سابقا. ص 181 انظر: هنري كوربان. تناقضية الديانة التوحيدية أو مفارقاتها.

(94) انظر سابقا في هذا الكتاب. ص 53

(95) P. Lory: La Science des lettres en islam. Paris. Dervy. 2004. P. 120

(96) انظر بهذا الصدد م. فيرغيسون: أبناء برج الدلو. من اجل نموذج معرفي جديد. باريس. كالمان ليفي. 1994. ص 142.

M. Ferguson: Les Enfants du Verseau. Pour un nouveau paradigme; Paris. Calmann-Levy1994; P. 142

(97) انظر البحث الذي كتبه الفيزيائي البوذي ترينه كسوان ثيوان تحت عنوان: العلم والبوذية: على مفترق طرق. منشور في كتاب جماعي أشرف عليه ج. ستون و مذكور سابقا تحت عنوان: العلم والبحث عن المعنى. ص 247

(98) Le Nouvel Observateur. n. 2220. 24 mai 2007

الفصل الرابع

الصوفية في شكل طريقة:
محصلة وتحديات

قادنا المسار المتدرج المتبع في هذا الكتاب إلى بلورة بعض المنظورات المتقاربة والناضجة التي ستسير بنا أكثر فأكثر باتجاه الصوفية. حتى الآن كنت أستخدم هذا المصطلح بمعناه الأكثر اتساعا: الطريق الروحاني، الداخلي، للإسلام. لكن العالم المعاصر لا يمكن أن يكتفي بتصريحات مبدئية أو بيانات نظرية، أياً يكن سخاؤها ونيتها الطيبة. إذن فقد آن الأوان كي نطرح بعض التساؤلات حول أنماط الوجود المحسوسة والملموسة للصوفية في المجتمع. والسؤال المطروح هنا هو التالي: هل عقيدة الصوفية وأخلاقيتها تتضمن بديلا عن أزمة القيم الحالية أم لا؟ هل تقترح حلا آخر؟ واذا كان الأمر بالإيجاب فهل يتجسد ذلك على أرض الواقع أم أنه يظل مجرد لغو لا أهمية له، يقع حينئذ تحت وطأة التعنيف أو التوبيخ القرآني التالي: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾[1]؟ الصوفية ليست فلسفة تجريدية، وإنما ممارسة عملية تدريبية أو مسارّية، إنها تجربة داخلية تؤثر بشكل متضافر على الجانب الروحاني، والنفساني، والجسدي.

على المستوى الجماعي تجسدت حكمة الصوفية ومثالها الأعلى في صيغ إنسانية واجتماعية محددة تماما، وهذا التجسد راح يقوى ويترسخ بمرور الزمن. جماعات من الرجال والنساء جعلوا من هذا المعاش الصوفي ما هو عليه طبقا لسياقات مكانية وزمانية محددة هم. فالصوفيون كانوا من كلا الجنسين وليس فقط من جنس الرجال. بالطبع، كما يقول أبو بكر الشبلي (م. 945) بطريقة استفزازية، لو كان المتصوفة "طاهرين أو أنقياء" وشفافين تجاه الكائن الإلهي بما فيه الكفاية لظلوا مجهولين وأحرارا بين الأحرار مغمورين في جمهور المؤمنين بلا اسم. (بين قوسين: أحد معاني كلمة صوفي هي الطاهر والنقي الصافي). في الواقع أن الصوفية ظاهرة تناقضية بامتياز. وذلك لأنه إذا حاولنا بلورة قواعدها وأسسها فإما أنها تفلت من بين أيدينا كي تحافظ على لطافتها وسلاستها، أو تتدهور وتنهار بسرعة وتصبح مجرد كاريكاتور لذاتها. على الرغم من كل شيء، ينبغي على الصوفية أن تتجسد على الأرض كي تستطيع نشر الطاقة الروحية المفعمة بها، وكذلك كي تأخذ كل مكانها داخل الفضاء الإسلامي بالتساوق مع العلوم الأخرى المرتبطة بالإسلام.

إذا كانت طرائق التدرب على الصوفية قد ظلت سلسلة وغير معقدة في قواعدها الإجرائية طيلة القرون الأولى للإسلام، فقد حدث بعدئذ تطور منطقي ذو طبيعة

روحانية وتاريخية في آن معا. أدى هذا التطور في نهاية المطاف إلى تبلور الخط الصوفي الكبير داخل خطوط خاصة (أو طريقة، بالمعنى الصوفي للكلمة). تختلف هذه العائلات الروحية التي ولدت في معظمها بين القرنين الثاني عشر والرابع عشر مؤلفة من رجال ونساء متحلقين حول هالة ولي من أولياء الله الصالحين وتعاليمه. وقد رسخت هذه الجماعات الصوفية هويتها على مدار الزمن، وشكلوا في الفترة الحديثة المعاصرة ما كان الباحثون الغربيون قد دعوه "أخويات أو جمعيات دينية للبر والإحسان". أما الإنجليز فدعوها بالرهبانيات أو ما يقابلها في الإسلام[2]. وبالعربية تُدعى الزوايا أو الطرق الصوفية. لكن على الرغم من كل ذلك، لا يمكن اختزال الصوفية حتى في أيامنا هذه إلى هذه التشكيلات فقط. لماذا؟ لأنها قد حافظت دائما على إمكانياتها في التحرر من "النواميس أو المعايير" المسارّية التلقينية السائدة داخل الزوايا وذلك لأن الروح تهبّ حيث تشاء. بمعنى أنه لا يمكن سجنها أو الاغلاق عليها داخل جدران أي زاوية أو طريقة. إنها حرة في كل مكان. هذا من جهة. أما من جهة أخرى فكما أنه كانت هناك فترة "ما قبل الزاوية والطريقة" (أي منذ ظهور الإسلام وحتى القرن الثاني عشر)، يمكن أن تكون هناك فترة "ما بعد الطريقة والزاوية"؛ فلكل شيء بداية ونهاية. من المؤسف أنه بين أتباع الطرق الصوفية، أولئك الذين يهاجمونها، لا يوجد عادة أي فسحة للنقد الهادئ الرصين والمرن. ومع ذلك فهذا ما سنحاوله الآن عن طريق تعداد سلبيات وإيجابيات الظاهرة الصوفية كطريقة.

أولاً: هل الطرق الصوفية ظاهرة رجعية؟

كنت قد عالجت في مكان آخر "مرض الطرق الصوفية" وذلك نظرا لأن المسألة تطرح علينا مشكلة ملحة فعلا[3]. وهذا المرض يلعب دوره في حالات عديدة كعقبة تقف في وجه التحرير الذي يمكن للآثار الإيجابية للصوفية أن تحدثه في أيامنا هذه. كما ويمكن له، أي هذا المرض، أن يقمع إلى حد كبير الأجوبة التي يمكن للصوفية أن تقدمها على الأزمات التي نعاني منها حاليا هنا أو هناك. ومعلوم ان الكثيرين يعلقون الآمال على الصوفية لإنقاذهم من العبث الوجودي وفراغ المعنى في هذا العالم الحديث الذي فقد بوصلته واتجاهه. إذا ما ألقينا نظرة إلى الخلف، إلى جذور الأشياء الأولية، يمكننا تسجيل الملاحظة التالية على الطرق الصوفية، ملاحظة لا تشكل نقدا أو ملامة بعد، ماذا تقول لنا هذه الملاحظة؟ إنها تقول ما يلي: كما أن الإسلام الأصلي الذي يذكرنا بالدين الأساسي الأعظم الأولي، أي الدين الآدمي، قد تحول بمرور الزمن إلى إسلام تاريخي، متجسد اجتماعيا، مشرّف بالنبالة لكنه متأثر سلبا أيضا بسبب نواقص الطبيعة البشرية، فإن الصوفية التي كانت تمثل في البداية طاقة روحية هي الأخرى خارقة وعظيمة قد اضطرت لتقديم التنازلات إلى هذه الطبيعة البشرية ذاتها داخل أطر محصورة أكثر فأكثر سوسيولوجيا ومؤسساتيا. وهذا يعني أنها فقدت من براءتها أو طاقتها الروحية بعد أن تحولت إلى قوة اجتماعية ومؤسساتية، تماما كما حدث للإسلام الظاهري الذي تدهور لاحقا في عصور الانحطاط.

كانت الصوفية تتوجه في البداية إلى نخبة النخبة، أقصد النخبة الروحية وليس الاجتماعية. وإذا ما قسنا المسار المقطوع منذ ذلك الوقت الأولي وحتى تعميمها شعبيا داخل الأطر الطرقية والزوايا فإننا نلاحظ شيئا مبلبلا ومحيرا. لماذا؟ لأن هذا الانتشار الشعبي الواسع كان قد أنجز في الغالب عن قصد وتبصر من قبل الشيوخ الصوفيين أنفسهم. لكن وراء هذا القلب الظاهري للقيم من نوعية إلى كمية، أو تحول المغامرة الشخصية إلى ضبط جماعي، كان هناك دون شك نوع من الحكمة، حتى لو لم تكن هذه الحكمة تتمثل إلا في التأقلم مع السياقات المكانية - الزمانية التي هي في حالة تغير مستمر. ونلاحظ على هذا الصعيد أن كبار شيوخ الصوفية كانوا قد أثبتوا دائما أنهم براجماتيون أو عمليون. وبالتالي فلم يتم هنا عكس للقيم كما حدث بالنسبة للإسلام التاريخي الذي توقفنا عنده مطولا في بداية هذا الكتاب...

ولكن بعض المراقبين أو الباحثين يلاحظ أن الصوفية عرفت مأسسة مشابهة لتلك التي حدثت لدى الإطار الشرعي الرسمي "للفقهاء". نقصد أنها تحولت إلى مؤسسة وكسبت بيد ما خسرته باليد الأخرى. ماذا يعني كل ذلك؟ يعني أن مقاربة الحقيقة الباطنية (أو الحقيقة العظمى بالمعنى الصوفي للكلمة) كانت قد تجسدت ماديا بواسطة طرق أو "إخوانيات" عديدة على مدار التاريخ (انظر الطرق الصوفية ج. طريقة)، تماما كما حدث للشريعة التي تجسدت في مختلف "الطرق" (أي المذاهب) الفقهية[4]. وكلمة مذهب في اللغة العربية تعني الطريق أيضا. وهذا يعني أن عملية التجسد المادي أو التأقلم مع العقل البشري قد أصابت الطريقة الصوفية كما الشريعة الفقهية: أي السفح الباطني من الإسلام كما السفح الظاهري. ينتج عن ذلك أن الصوفية الطرقية قد سقطت هي الأخرى أيضا في فخ الطقوسية الشعائرية: في نفس آفة الدين الظاهري الذي كانت الصوفية الأولية قد وقفت ضده بل وأدى إلى ظهورها وولادتها[5]. هذا هو رأي الإصلاحيين المسلمين بشكل خاص. وهذا يعني أنها خانت رسالتها الأولية التي كانت تتمثل في التحرر الداخلي للفرد. يواصل مالك بن نبي هذه المقارنة المتوازية بين الطريقة والشريعة قائلا أن الظاهرة المرابطية هي عبارة عن مرض للروحانية الإسلامية، تماما كما أن السلفية المتزمتة مرض للإسلام الظاهري[6]. وبالتالي فالإصلاح، أو ثورة المعنى، تفرض نفسها أيضا في مجال التصوف: أي في العلم الذي كان مؤهلا للقضاء على الامتثالية الدينية وتجديد وعي المؤمنين. وإذا كانت الصوفية منغرسة داخل التراث المحمدي الكبير فإن أنماطها العملياتية كانت قد أوشكت على مفارقة الاستفزاز وذلك دائما بغية إحداث "ثورة" داخلية لدى الفرد.

الطرق عدوة الصوفية

ولكن علام يلومون الطرق؟ الملاحظة التي كنت قد بينتها في كتاب آخر عن الموضوع تعطي فكرة عن الانتقادات التي يوجهونها عموما للصوفية. قلت عندئذ ما يلي: "بدءا من القرن الخامس عشر راحت علائم التحجر تظهر في الساحة الصوفية بشكل واضح. وقد رافقها نقصان مسارّي وتلقيني واضحان. عندئذ قاموا بعمليات تجنيد جماعية ضخمة للمريدين، وأصبحت الكمية هي الأساس لا النوعية على عكس

ما كان يحدث سابقا. ومن علامات هذا التدهور أيضا تقوقع بعض الطرق الصوفية على نفسها حيث راحت تزعم تفوقها واستعلاءها. يضاف إلى ذلك أن الشيوخ المكلفين "بإدارة شؤون التقديس" كان يبدو أنهم غير مطلعين جيدا على السر التلقيني أو المساري. كانوا عبارة عن مرابطين يتجاوبون مع طلبات الجماهير ويوزعون عليها الصياغات الجاهزة والوصفات السحرية. يضاف إلى ذلك شيوع الالتحاق الروتيني بالطرق الصوفية، وهو التحاق يقلد حرفيا النماذج والقرابات العائلية الموروثة، إلخ"[7]. الانتقادات الأكثر عنفا ضد الصوفية، وفي الواقع الأكثر ابتذالا، كانت تتهم الصوفية بالشرك بالله: أنها تشرك المخلوق بالخالق وتجعله في مستواه. ومن علائم ذلك تبجيل المريدين المفرط للشيخ وتداخل الممارسات الصوفية بالتدين الشعبي المتهم دائما بأنه يلقي بنفسه في أحضان الخزعبلات والخرافات والوثنية. لكن هذه الملامة الأخيرة تعني أن من يوجهونها ينسون أن الطرق الصوفية عرفت كيف تجعل السكان يحافظون على علاقة حية ومنعشة مع دينهم خصوصا أثناء الأزمات الكبرى الثقافية والسياسية. وعلى الرغم من حضورهم الاجتماعي الواسع فإن الصوفيين لم يزعجوا المؤمنين بأيديولوجيات متشددة أو حتى صادمة نفسيا ومؤلمة كما فعل الوهابيون وبعض الحركات السلفية الإصلاحية.

كان بعض الإصلاحيين بشكل أكثر حذقا ودقة قد قال أن ما يعرضونه "كخضوع عبودي" لهيبة أو سلطة ما، وما يدعوه ماكس فيبر بروتينية الكاريزما أو الهالة التي تحيط بشخص ما، يتعارض بفظاظة مع المثال الأعلى لليقظة الروحية والتحرر الداخلي الذي يميز الصوفية الحقيقية. ولهذا السبب بعض المفكرين المسلمين الإصلاحيين من أمثال سعيد نورسي (م. 1960) وفتح الله غولين، كانوا قد فصلوا بوضوح بين الصوفية والإخوانيات الطرقية. وإذا كانوا يشعرون بأقصى درجات الاحترام تجاه "التراث الصوفي الكبير" فانهم يعتبرون بنية الطريقة لاغية أو لم يعد هناك من لزوم لها. لكنهم لم يرفضوا أبدا كليا نموذج هذه الطرق الصوفية[8]. فمثلا، بعد أن قال نورسي أن "زمن الطريقة الصوفية قد ولى"، انتهى إلى تبني موقف أكثر مرونة عندما قال بأن كل عضو من أعضاء الطريقة مهيأ بشكل طبيعي لأن يلتحق بحركته الإصلاحية الروحية الخاصة.

مثال التعالي العمودي، أو الحرية الأنطولوجية، يعبر عن ذاته في الصوفية من خلال

المثل القديم الذي يقول بأن "الصوفي لم يُخلق". المقصود بذلك أنه يشرب من نبع الحياة ويتجاوز المشروطية الأرضية في حياته ذاتها. لكن هذا الصوفي الذي يصورونه في الكتب القديمة وكأنه "بطل روحاني" (أو فتى بحسب لغتهم) إذا به يتأقلم بكل امتثالية مع الأخلاق السائدة والشائعة في كتب مصطنعة أحيانا، كتب تجتر مرارا وتكرارا القواعد نفسها على غرار كتب الفقه أو الشريعة. صحيح أنها تحدد لك أو تكرر على مسامعك قواعد السلوك الأخلاقي والروحاني، وليس القواعد الفقهية أو القانونية الشرعية، لكنها تميل إلى ان تقولب علم التصوف الحريص على حريته إلى أقصى الحدود (إنه يرفض ان يُسجن في قوالب أو قواعد إكراهية، قسرية، جامدة). نقول ذلك على الرغم من أن الصوفية تقول ما معناه: التراث الكبير المبدع يحررك والتراث الصغير الامتثالي يجعلك مُستلبا. لكن الصوفية راحت تغطس في أحضان النزعة الاخفائية التنجيمية السحرية. وهذا أيضا من نواقصها أو الأشياء التي تُلام عليها. هذه النزعة الشعوذية تمثل شكلا آخر من أشكال تدهور وانحطاط الصوفية أو قل انحطاط الطاقة المسارّية الروحانية الخلاقة التي كانت تتميز بها في بداياتها. وهناك لوم أخرى يمكن توجيهه للطرق الصوفية؛ فهي لا تتردد عن إظهار نزعتها المحافظة الضيقة سياسيا ودينيا كي تحافظ على مصالحها. نقصد مصالحها لدى السلطة أحيانا ولدى المؤسسة الدينية الرسمية أحيانا أخرى. وهكذا تقطع نفسها عن الرهانات الكبرى المطروحة على المجتمع. ونلاحظ أن المريدين الغربيين لهذه الطرق "الشرقية" غير حساسين لهذه المسألة أو غير مبالين بها عموما؛ فالانبهار بالصوفية الإسلامية لديهم يطغى على استشعار الحقائق والوقائع كما هي، أقصد الوقائع المحيطة بالطريقة الصوفية التي ينتمون اليها، بل أحيانا نلاحظ أن تعلقهم بالصوفية لا يتعدى مجرد ممارسة "السياحة الباطنية" إذا جاز التعبير. وهنا يحق لنا أن نطرح هذا السؤال: هل سنرى بعض المتصوفة ينخرطون في النضال السياسي من أجل القضايا العادلة إلى الحد الذي يفعله رهبان البوذية في برمانيا أو بلاد التيبيت مثلا؟ كنا قد قلنا سابقا أن الأنظمة القائمة في البلدان الإسلامية تحاول استخدام الطرق الصوفية لمكافحة الاصولية المتزمتة، أنها تميل إلى استخدام رسالة الصوفية وفهمها الروحاني للإسلام من أجل مواجهة الموجة العارمة للمتطرفين. وهذا يعني دون شك أن الأنظمة تحاول التلاعب بالطرق الصوفية من أجل تحقيق مآربها السياسية[9]. من جهة أخرى نلاحظ أن بعض المثقفين في الغرب يحاولون هم أيضا التلاعب بالصوفية، ولكن في صيغتها الأكثر أثيرية هذه المرة، من أجل أن يقدموا للجمهور إسلاما "مُخفَّفا"،

مقبولا، لا يؤذي أحدا إذا جاز التعبير. هكذا نلاحظ أن الصوفية تتعرض في جميع تجلياتها للأطماع والمزاودات والتنافسات عليها...

لا تأتي الانتقادات ضد الصوفية فقط من الخارج وإنما تصدر أيضا عن الداخل: عن المريدين المنتمين إلى الطرق الصوفية بل وحتى عن الشيوخ أنفسهم. فهم يحاولون تطوير المريدين والأتباع ولكن أحيانا بلا نجاح. إنهم يحاولون تطويرهم وإخراجهم من الرواسب المتراكمة أو من ثقل العادات وردود الفعل المكتسبة الراسخة. فنلاحظ في غالب الأحيان أن المريد لم يعد يتبع شيخه فعلا أو يطيعه في تعاليمه، وإنما يطيع التصور، أو "الإيقونة" التي يشكلها عنه.

الخطيئتان الكبيرتان: الإقصاء والتبشير

النقد الأساسي الذي يمكن توجيهه إلى الطرق الصوفية من منظور هذا الكتاب هو بالتأكيد النزعة التعصبية الضيقة والمنافسات الحامية الكائنة بين الطرق المختلفة. ففي عصر العولمة والآمال الروحانية المعلقة على الصوفية نلاحظ أن ذلك يضر كثيرا بالطابع الكوني للصوفية وإمكانية التيقظ والاستفاقة التي تنطوي عليها. فباسم الصوفية نلاحظ أنهم يسجنون البعض، وينبذون البعض الآخر، هذا إذا لم يكفروا بعضهم بعضا... ينتج عن ذلك أن المجموعات الصوفية التي تغرق في التبشير التحزبي الضيق تصاب بنفس العاهات والعلل التي أصيبت بها الأديان التاريخية المؤسساتية الراسخة. انها تستطيع ان ترفع الشعار نفسه: "خارج طريقتي لا خلاص لأحد ولا نجاة في الدار الآخرة!". ومعلوم أن الأديان التوحيدية الثلاثة تقول الشيء نفسه. كل واحد منها يعتقد بانه يمتلك الحقيقة المطلقة لوحده دون سواه. من هنا شعار الكنيسة الكاثوليكية: خارج الكنيسة الكاثوليكية البابوية الرومانية المقدسة لاخلاص في الدار الآخرة ولا مرضاة عند الله.. هذا التعصب هو المذموم ويبدو ان عدواه كما قلنا انتقلت إلى الصوفية. كنا قد استشهدنا سابقا بفكرة أحمد زروق التي تقول بأن الاختلافات بين الطرق الصوفية أمر طبيعي ومرغوب لأنه يتجاوب مع الحساسيات والأمزجة الروحانية. وبالتالي فلا ينبغي أن يؤدي إلى نبذ الآخرين والتعصب ضدهم. المثل القديم يقول: "المتصوفة لا يبحثون عن أحد ولا يرفضون أحدا".

الغرور والغطرسة يمكن أن يشكلا صفة الإنسان الذي يحب الأضواء والحياة الاجتماعية الصاخبة وليس الإنسان الصوفي؛ فالصوفي متواضع حتى أكثر من المؤمن العادي، لا ينبغي عليه أن يذكر نفسه نهائيا أو أن يفتخر بها. كل ما عليه هو أن يشهد لشيخه ولطريقته لكنه لا يدعي شيئا لنفسه. إنه لشيء طفولي في الواقع أن أعرف إذا كان "شيخي" قد وصل إلى ذروة الدرجات الروحانية، أو إذا كان قد أصبح القطب الباطني، إلخ. فهذا لا يعبر إلا عن النرجسية والمجاملات والمراوغات تحت اسم الروحانية. أين الروحانية في كل هذا الانتفاخ؟ التصوف حالة معاشة وليست ملكية أو استحواذا على شيء. في أحد الأيام كنت أتحدث مع شيخ وأسأله عن اسم طريقته فأجابني: إنها ليست طريقتي!" بمعنى: ليست ملكي. من المعلوم أن العقيدة الصوفية تعلم المبدأ التالي: أن المعلم البشري الحقيقي الوحيد هو النبي، وأن القائد الوحيد هو الله. وبالتالي فلا داعي لأن يتبجح أحد بنفسه مهما كان شيخا كبيرا. فالتواضع الجم هو صفة الصوفي الحقيقي. الانتساب إلى سلالة صوفية مسارية أصيلة وحقيقية يظل في الغالب ضروريا، على الأقل بالنسبة للوقت الراهن. لكن المعلم الحقيقي سوف يقول لك أنه ليس إلا مُؤتمنا على قوة لا يمتلكها. وسوف يقول لك أنه ليس إلا "مستأجرا مؤقتا وعليه إعادة المفاتيح بعد فترة". وكما قال أحدهم أنه ليس إلا مرآة لكينونتك العميقة المحجوبة عنك.

لنعد الآن إلى النزعة التأسيسية الأصلية الإيجابية التي كنا قد تحدثنا عنها سابقا. فتطهير الصوفية في حياتها المعاشة يفرض نفسه تماما كما يحدث في مجال العلوم الفقهية المعيارية للإسلام الظاهري. كان البسطامي يقول أن العرفان يحرق كل ما هو فاسد في جسم العارف. وكذلك الأمر فيما يخص الروحانية الحقيقية فهي تتيح لنا أن نصل إلى الجوهر الأساسي: إنها تنظف الوعي أكثر مما تفعله المكتسبات والمعارف الخارجية. لننه كل هذه المراجعات والانتقادات ببارقة أمل: الأوساط الصوفية الطرقية واعية أكثر فأكثر بضرورة تجاوز الانقسامات السلالية والمطالب الفردية. باختصار، هي مستعدة للانفتاح على نزعة مسكونية للتقريب بين مختلف الفرق الصوفية. التعايش الطيب العريق المزمن السائد غالبا بين مختلف الفرق الصوفية، على الرغم من النواقص التي ذكرتها، سوف يتخذ دون شك أشكالا متلائمة مع سياق العولمة والتحديات الشمولية التي تواجهها البشرية حاليا. ينبغي على المتصوفة أن يحذروا إغراءات الحياة الدنيوية الصاخبة وفي ذات الوقت فانهم يربحون كثيرا إذا ما احتلوا مساحة أكبر من الساحة الإعلامية والتلفزيونية كي يخلعوا على المناقشات المعاصرة قليلا من الرحمة والحكمة والروحانية.

ثانيًا: على سبيل الدفاع عن الصوفية

النقد سهل ولكن البناء هو الصعب. من وجهة نظر علمية محضة، من غير اللائق وغير الصحيح إطلاقا أن ندين الطرق الصوفية بشكل قاطع كما يفعل جمهور واسع عربي - إسلامي. وهو جمهور متأثر تارة بالدعاية السلفية، وتارة أخرى بالدعاية "الإصلاحية"، كما أنه مصاب بفقدان الذاكرة فيما يخص تاريخ الثقافة الإسلامية. الطرق المسارّية أو التلقينية الصوفية التي شكلت إخوانياتنا المقبلة لاحقا كانت قد فرضت نفسها بدءا من القرن الثالث عشر بصفتها البديل الوحيد عن الانهيار السياسي والديني الحاصل بعد اجتياح المغول لبغداد عام 1258. آنذاك، كانت الطرق الصوفية تشكل طليعة الحداثة بالنسبة لتلك الفترة، كما كانت رائدة المبادرات الاجتماعية والروحية. وبدلا من أن كانت هامشية أصبحت الصوفية هي الجزء المركزي للثقافة في الإسلامية. لذا راح كبار علماء الدين ينتسبون إليها[10].

لا ريب أن الصوفية، على غرار بقية الجماعات البشرية الموجودة في المجتمع، كانت قد أُصيبت بالتحجر والتكلس الذي اعترى الثقافة الإسلامية في مجملها. ومعلوم ان هذا التحجر العقلي كان قد أصبح حقيقة مؤكدة بدءا من القرن الخامس عشر. لكن الطرق الصوفية الأكثر حيوية وعنفوانا عرفت كيف تصلح نفسها في المنعطف الكائن بين القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. أقول ذلك وأنا أفكر بشكل خاص بفروع الطريقة الشاذلية، أو النقشبندية، أو الخلواتية. بالطبع ينبغي أن نضيف إليها الطريقة الجديدة لأحمد التيجاني (م. 1815) المدعوة بالتيجانية. لكن يبقى صحيحا القول بأن جماعات أخرى كانت قد تكلست وتحجرت في عزّ القرن التاسع عشر وذلك بعد هجمة الحداثة الأوروبية الحاملة معها للدنيوة والعلمنة. ولكن لتبرئة هذه الجماعات قليلا ينبغي القول بأنها لا تزال تتمتع بهالة كبيرة في المجتمع. وكانت قد تعرضت للاغتياب والنميمة والتشويه لأنها كانت تزعج القوى الاستعمارية أولا، ثم قوى التحرر الوطني المحلية الصاعدة في القرن العشرين ثانيا.

الزاوية: مدرسة حياة

تواجد الطرق الصوفية وأعمالها في المجتمع كانا قد حدثا في أماكن مخصصة للتعليم الديني، والتربية الروحانية، والعلاج من الأمراض، ودمج المنبوذين في المجتمع، ثم لاستقبال المسافرين العابرين أيا يكونوا... وهي تدعى أحيانا بالزاوية وأحيانا بالرباط وأحيانا بالتكيّة. تعددت الأسماء والشيء واحد. وقد نشرت على مدار قرون عديدة إسلام السلام والانفتاح على الآخر، كما نشرت ثقافة الترحاب والضيافة والوساطة الاجتماعية. بالتالي فقد قامت الطرق الصوفية بأعمال ووظائف إيجابية لا تنكر. وقد تحدث هشام جعيط عن النزعة الإنسانية للصوفية، وكذلك عن وظيفة التقريب التي قامت بها بين الله والبشر، ثم بين البشر أنفسهم مع بعضهم البعض. كل هذه القيم الرفيعة كانت الصوفية مفعمة بها بما فيها الصوفية المتأخرة. وهذا ما منع نضوب الإسلام أو جفافه كليا[11]. لكن ينبغي الاعتراف بأن التعاليم الإسلامية التي كانت تلقى على التلاميذ في الزوايا تحولت في نهاية المطاف إلى تعاليم روتينية مجترة ومحافظة. لكن رسالتها على الأقل بقيت إيجابية ومفعمة بالحياة. اضطهد الرئيس الجزائري هواري بومدين المتصوفة في السبعينات وأغلق الزوايا. لكن الجزائريين سرعان ما لاحظوا الآثار السلبية لهذا القرار الخاطئ بعد أقل من جيل على تطبيقه. فالإرهاب الأصولي القاتل الذي اكتسح البلاد بدءا من التسعينات كان أحد نتائج هذا القرار الذي أضعف الحركة الصوفية وقوّى الحركات الأصولية المتزمتة. وقد عبر عن ذلك أحد الباحثين والمراقبين الفطنين زيدان ميربوط عندما قال: "البلدان الإسلامية التي حاربت الطرق الصوفية (كالجزائر، وتركيا، ومصر، وتونس) قد دفعت ثمن ذلك غاليا. فقد شجعت بذلك عن وعي أو غير وعي الحركات الأصولية الراديكالية. فهذه الحركات المتطرفة احتلت المكان أو الحيز الذي كانت تحتله الصوفية قبل اضطهادها أو محاربتها. أما البلدان التي لم تحارب الصوفية وانما دمجتها في المجتمع المدني (وبخاصة بلدان إفريقيا الغربية، وتنزانيا، والمغرب) فقد عانت من حركات التطرف الديني بشكل أقل بكثير، على الأقل حتى الان"[12]. تشكل الزاوية مدرسة حياة كاملة متكاملة. إنها عبارة عن مختبر للتجربة الروحانية الجماعية في الإسلام، وتشكل بالتالي كونا مصغرا للحوار مع العالم الخارجي، تتبادل معه طبقا لإيقاع وتنفس طبيعي، وتعطيه دائما أكثر مما تأخذ منه.

هناك كليشيه أخرى مبتذلة شائعة جدا تقول بأن الطرق الصوفية كانت "عميلة" للاستعمار. بما يمكن أن نجيب هنا؟ ينبغي أولا القول بأن المسألة ليست مطروحة إلا بخصوص الطرق الصوفية الموجودة في بلاد المغرب الكبير وإفريقيا الصحراوية. أما ما عدا ذلك، كجمهوريات الاتحاد السوفياتي السابقة مثلا، فالمسألة تطرح نفسها بشكل مختلف بل ومعاكس لأن الطرق الصوفية هناك حاربت الاستعمار. هذا شيء مؤكد، بل إن الطريقة النقشبندية والطريقة القادرية كانتا رأس الحربة في المقاومة ضد الاستعمار. فمثلا منطقة شمال القوقاز (أي داغستان، والشيشان) لا تزال تتذكر الإمام شامل (م. 1871) الذي كان منتسبا إلى الطريقة النقشبندية - الخالدية، وكان أحد كبار المقاومين للاحتلال الروسي. هذا أولا. وثانيا لقد أصبح مؤكدا أيضا من الناحية التاريخية أنه فيما يخص المغرب فانه منذ نهاية القرن الخامس عشر فان الزوايا الصوفية الكبرى هي التي نظمت الجهاد الشعبي ضد الإسبانيين والبرتغاليين هذا في حين أن السلطة السياسية المركزية كانت شاغرة أو غير فعالة. ويعترف محمد أركون بهذا الدور الإيجابي للزوايا الصوفية ويلوم الحركة الإصلاحية التي أهملت هذا الجانب وأصيبت بفقدان الذاكرة فيما يخص هذه الفترة من فترات التاريخ[13].

أما فيما يخص الجزائر الفرنسية فينبغي علينا أن نتجاوز هذه المناقشة أو هذه التهمة الموجهة ضد الصوفية. فمن المؤكد أن بدايات المقاومة الأولى قد ولدت في حجر الزوايا أو الطرق الصوفية كما تشهد على ذلك شخصية الأمير عبد القادر الجزائري. ومعلوم انه ولد وتربى في أحضان الطريقة القادرية، وأنهم رفعوه إلى مرتبة "أمير المؤمنين" كي يخوض النضال ضد الفرنسيين. وهناك شخصيات صوفية كبرى أخرى غيره ممن نهضت ضد الجيش الفرنسي وحاربته. نذكر من بينها الشيخ المكراني والشيخ الحداد من طريقة الرحمانية؛ فقد خاضا النضال ضد الاستعمار أثناء تمرد 1871 في منطقة القبائل الكبرى. كما نذكر الشيخ بومرزق في جنوب البلاد. كان قادة الطرق الصوفية يتمتعون عموما بهالة اجتماعية كبيرة تتيح لهم أن يجيشوا القوات المحاربة بسرعة، ولذلك فان الادارة الفرنسية راحت بسرعة تهتم بهم اهتماما خاصا. وقد فعلت هذه الإدارة الكولونيالية كل شيء كي تكسب بعضهم إلى صفها، بل ويقال أنها فتحت قبورا فارغة لأولياء صالحين مزيفين بغية زيادة هيبة شخصيات "صوفية" جديدة ملتحقة بها تماما ومسخرة لخدمتها. ولكن إذا كانت طريقة ما بصفتها مؤسسة تقليدية لا تستطيع أن تتعاون مع الإدارة

الاستعمارية فإن ذلك قد حدث بالتأكيد لهذا الشيخ أو ذاك من هذه الزاوية أو تلك. لكن ينبغي الاعتراف عندئذ بأن العلاقات التي نسجت بين الطرفين كانت ناتجة عن نفسية الأفراد أكثر مما هي ناتجة عن وظيفتهم الرسمية. وإذا لم تكن الطرق الصوفية الجزائرية قد دخلت في مواجهة مكشوفة مع هذه الإدارة الاستعمارية فإن معظمها كان ضد الوجود الفرنسي في البلاد. لقد ساهمت هذه الطرق والزوايا في نوع من المقاومة السلبية ضد الاستعمار عن طريق ترسيخ القيم التقليدية المرتبطة بالهوية العربية - الإسلامية في نفسية شعبها. لكن الإدارة الفرنسية راحت في منطقة القبائل بشكل خاص تحاول محو هذه الهوية عن طريق تعليم السكان المحليين مقولة: "أسلافنا الغاليون". كان المتصوفة الأكثر انفتاحا من أمثال الشيخ أحمد العلوي قد رفضوا دائما وجود المبشرين المسيحيين شديدي التحمس والتعصب لمهمتهم. وعندما أرادت الإدارة الفرنسية إغلاق المدارس القرآنية التقليدية عام 1914 رفع الشيخ أحمد العلوي احتجاجا قويا عن طريق تدبيج اللطفية. وهي قصيدة لا تزال تُقرأ حتى يومنا هذا من قبل أتباع طريقته.

لا يزال بعضهم حتى في أيامنا هذه يعرض استراتيجية الحوار التي اعتمدتها فرنسا مع بعض المشائخ وكأنها عبارة عن عمالة أو خيانة. والذين يفعلون ذلك أشخاص جزائريون مضادون للصوفية. ولكن هذا الكلام ليس إلا تهمة تلقى جزافا. في الواقع أن هذه الهجمات ضد الصوفية تعبر ضمنيا عن قلق البعض من الصعود الواضح للتيار الصوفي في أيامنا هذه (وبالتالي فهم يريدون إيقاف هذا المد عن طريق الشائعات المغرضة). هذا من جهة. أما من جهة أخرى فقد حاربت فرنسا الزوايا الصوفية بمعونة رجال الدين الرسميين الظاهريين. يقول عمر بنعيسى بهذا الصدد ما يلي: "هؤلاء العلماء الذين لا نشك في نواياهم الطيبة كانوا يعتقدون أنهم يتصرفون جيدا إذ يدينون النزعة المرابطية ويحاربونها، ولم يكونوا يدركون أنهم يفعلون ذلك لمصلحة آخرين وبلا أي فائدة بالنسبة لهم، وذلك لأن فئة أخرى من البشر ونمط آخر من المجتمع هما اللذان سوف يستوليان على السلطة ويحلان محل الاستعمار[14]". والواقع أنه بعد الاستقلال الحاصل عام 1962 راح الرئيس هواري بومدين (الذي كان مبهورا بإيديولوجية التفوق التكنولوجي - الصناعي) يهمش الطرق الصوفية ويضطهد شيوخها. أما خلفه الشاذلي بن جديد فقد بدأ يخرجهم من العار والشنار كي يواجه بهم المد الزاحف للأصولية الإسلاموية المتطرفة، لكن بعد فوات الأوان كما رأينا. ثم جاء الرئيس بوتفليقة وأعاد الاعتبار كليا

للطرق الصوفية. نقول ذلك ونحن نعلم أن كل زيارة تفتيش رسمية يقوم بها في البلاد يرفقها "بعيادة تقوية" (زيارة) لأحد أضرحة الصوفيين الجزائريين من أجل التبرك بهم. وأخيرا يميل البحث التاريخي المعاصر إلى التقليل من أهمية تورط الطرق الصوفية مع فرنسا إبان المرحلة الاستعمارية أو جعله نسبيا عن طريق موضعته في سياقه التاريخي فيما يخص الحالات المثبتة.

الطرق الصوفية في عصر الحداثة

عندما نزرع عقدة نفسية لدى شخص أو جماعة ما فذلك يدفعه أو يدفعها إلى التعويض عن هذا النقص الذي أصابها عن طريق زيادة العمل والطاقة والحماسة. نضرب على ذلك مثلا المجتمع المدني الفرنسي الذي "وجه إنذارا" في السنوات الأخيرة إلى المسلمين الفرنسيين كي يبرهنوا على أنهم مواطنون حقيقيون وصالحون. ونقصهم المفترض في هذا المجال دفعهم إلى القيام بمزاودات في الشهادات والكتابات والتصريحات للبرهنة على حسن نواياهم وارتباطهم بقيم المواطنية الفرنسية الحقة. ينتج عن ذلك أن جزءا على الأقل من هؤلاء المسلمين ربما كانوا يحملون الوعي الوطني الفرنسي في داخلهم أكثر من بقية مكونات المجتمع الفرنسي التي لم تعد تهتم كثيرا بهذه القيم. وعموما ينطبق الشيء نفسه على الزوايا والطرق الصوفية؛ فهي غالبا ما تتعرض للهجوم من قبل المحدثين سواء أكانوا متدينين أم علمانيين. ولهذا السبب قامت بطفرات تطورية متسارعة كي تستطيع البقاء على قيد الحياة. بمعنى آخر أنها فعلت ما تستطيع كي تدخل في جوقة العولمة ولتبرهن على أنها ليست متخلفة و تراعي التطور. لنذكّر هنا بأن كبار الإصلاحيين في نهاية القرن التاسع عشر الذين كانوا متعلقين بالصوفية لم يرفضوا نظام الطرق والزوايا بشكل مطلق[15]. وإذا ما نظرنا إليها بشكل عام فان الصوفية لم تكن تشكل بالنسبة للأفغاني ومحمد عبده تيارا ظلاميا، وإنما "الطاقة الحيوية التي تنعش انخراطهم الفكري داخل قيم الحداثة الغربية"[16]. كانت الصوفية، بالنسبة لمحمد عبده بوجه خاص، تقدم بديلا عن التعليم التقليدي الذي تلقاه في الأزهر والذي سرعان ما أدان امتثاليته وسطحيته[17]. نقول ذلك ونحن نعرف من جهة أخرى أن الاصلاحي ابن باديس الذي كان في البداية عنيفا تجاه نظام الطرق الصوفية سحب معظم انتقاداته لها في نهاية حياته[18].

في القرن الثالث عشر كان نموذج الطرق والزوايا في طور التشكل والبلورة، وكان يُعتبر آنئذ حديثا بل ومستقبليا بسبب بُعده الواسع الذي يتجاوز النزعة المحلية الضيقة ويخترق كل المناطق والأقاليم. كما يخترق كل الثقافات دون أن ينحصر في ثقافة واحدة (لا نستطيع أن نقول أنه كان "عالميا" لأن الكلمة هنا تعتبر مغالطة تاريخية). وبالتالي فمنذ ذلك القرن راح النظام الطرقي الصوفي يبدو هكذا من خلال الشبكات المسارّية التدريبية أو التلقينية التي شكلها. لقد شهد الإسلام أول موجة "للعولمة" الشاملة بين القرنين السابع والتاسع، ثم تلتها موجة عولمة ثانية ذات استلهام صوفي. ذلك أنه بين القرنين الثالث عشر والسادس عشر تشكلت عشرات الطرق الصوفية وانتشرت على نطاق واسع في جزء كبير من العالم الإسلامي، بل وصلت حتى إلى أقصى المناطق النائية والهامشية في العالم الإسلامي. لقد عرفت هذه الطرق الصوفية كيف تزاوج بشكل جدلي ديالكتيكي بين الهوية المحلية والمنظور الشمولي (وقد كانت تلك إحدى سمات الحضارة الإسلامية الكلاسيكية المبدعة، ينبغي ألا ننسى ذلك). كما لعبت الطرق الصوفية دور العابر الوسيط بين الثقافات والأديان إذ عرّفتها على بعضها البعض. في الواقع أن الديالكتيك الكائن بين المحلي والشمولي يثير لدى المتصوفة أنماطا أخرى من العلاقات المألوفة بالنسبة لهم. نذكر منها العلاقة بين الوحدة والكثرة، أو بين الكوني والخصوصي، أو بين الخط الصوفي بالمعنى الأصلي التكويني والخط التلقيني المسارّي الخاص أو "الزاوية"، إلخ. وكما يشير إلى ذلك مؤلفو كتاب: **الصوفية والحداثة في الإسلام**، فإننا إذا ما نظرنا بشكل موضوعي إلى الصوفية الطرقية وجدنا أنها عرفت كيف تتأقلم مع الحداثة إلى حد كبير. والواقع أنها ما كانت تستطيع أن تفعل شيئا آخر ما دامت مدفوعة من الخلف بمهماز الإصلاحية الدينية... إن النزعة "المتجاوزة للقوميات الشوفينية الضيقة" هي إحدى السمات المؤكدة التي يتحلى بها الكثير من الطرق الصوفية. ومن العبث أن نذكرها كلها لأنها عديدة ثم لأننا في عصر الإنترنت، وبالتالي فانها موجودة على الشبكة بشكل آني وفوري[19]. ويمكن للقارئ استشارتها هناك. بعض المجتمعات ما قبل الحديثة أبعد ما تكون عن مجرد عناصر متخلفة وبقايا هامشية للمجتمعات الحديثة بل يمكن وصفها بما بعد الحداثة. لماذا؟ لأنها تأخذ بعين الاعتبار في سلوكها وتعاليمها السياق النفسي - الاجتماعي التابع لما بعد الحداثة من نمط غربي[20]. ونحن إذ نقول هذا الكلام لا نقصد فقط بعض المجموعات التابعة لمحيط جماعة العصر الجديد المذكورة سابقا كجماعة بير ولاية خان الكونية، وإنما نقصد أيضا طرقا صوفية أخرى لا تزال راسخة في الإسلام.

تعكس هذه "الطرق الصوفية الجديدة" طبقا لتعبير الباحث "أوليفييه روا" بشكل جلي وصريح "ظواهر العولمة، والفردنة، والاستغراب أو التغريب" التي تخص الإسلام بشكل عام[21]. هذه الطرق الصوفية الجديدة تتطور وتتوسع طبقا لأشكال حديثة من التدين، أشكال مرتكزة على الانتماء الفردي والمباشر، وليس على وساطة المجموعة. إنها تخاطب مجتمعات مفرغة من الطائفية خالقةً بذلك شبكات جديدة من التضامن[22]. وهي بذلك تكرر، ولكن على مستوى آخر، "الثورة" الطرقية للقرن الثالث عشر، وبعضها يرفض اسم "الصوفية" المدموغ أوالموسوم أكثر من اللازم تاريخيا[23]. إنها ترفض هذا الاتيكيت بغية التأقلم مع الحداثة وتحقيق الشفافية الاجتماعية. هذا في حين أن طرقاً أخرى، كحركة نوكرو أو نورجو، المستمرتين الآن على يد فتح الله غولين، ترفضان الصيغة الطرقية التقليدية فقط من أجل استلهام القيم الأخلاقية للصوفية. ولكن سعيد حواء، وهو اخوان مسلمين صوفي، أعلن عن رغبته في المحافظة على اسم التصوف (أي بالفرنسية): [24] (Soufisme)

إحدى السمات البارزة للصوفية الجديدة هي أنها تفعل فعلها أكثر فأكثر انطلاقا من الطبقات الاجتماعية الحضرية، الوسطى أو العالية، وغالبا من خلال تركيبتها النسائية. هناك مثال معروف على ذلك هو القُبيسيات السوريات: ذات التبعية النقشبندية[25]. هذه الجمعية الدينية الناتجة عن الحركة النسوية الإسلامية تهدف إلى أسلمة – أو إعادة أسلمة – المجتمع السوري. وهي تنتشر بشكل خاص في أوساط النساء اللواتي ينتمين إلى الأوساط الاجتماعية والثقافية الراقية. كما أنها تخلق شبكة اجتماعية شديدة الاتساع. يتجسد الدور التربوي للقبيسيات في المدارس الخاصة التي يشرفن عليها في دمشق والتي تُعتبر من أرقى المدارس في العاصمة السورية. ولكن هذا الكلام ينطبق أيضا على أندونيسيا حيث نجد الصوفيين مرتبطين بمختلف شبكات "الخدمات" الروحية. وهي شبكات منتشرة بدءا من المساجد التي تقدم للبالغين إعادة التعليم والتربية حتى المراكز الصحية البديلة، أو جماعات علم النفس الروحاني[26]. من المعلوم أن الطريقة النقشبندية بكل أشكالها تشهد في تركيا ازدهارا مذهلا. ومن المعلوم أيضا أن إعادة الأسلمة في البلدان العربية تتم في كنف الصوفية المعتدلة. وفي المغرب بشكل خاص

نلاحظ أن البورجوازية المستغربة بعد أن جربت روحانيات الشرق الأقصى (كاليوغا، والزن...) تكتشف الآن الإسلام الصوفي من خلال الطريقة البوتشيشية[27]. بالطبع فان الأمور في الغرب تذهب بعيدا في اتجاه التجديد بسبب التمازج الثقافي الواسع بين الأعراق، ومطامح الجيل الجديد من الشبيبة الإسلامية، وعمل المثقفين الفرنسيين الذين اعتنقوا الإسلام. كل ذلك يتضافر كي يعدل ويجدد في العمق من تصرفات الطرق الصوفية التقليدية المشكلة من المهاجرين المسلمين. كان بعض الإصلاحيين المسلمين والمستشرقين الغربيين قد تشاطروا لفترة طويلة صورة معينة عن المشهد الإسلامي، كانوا يختزلون الصوفية إلى شكل من أشكال التدين الشعبي، الريفي غالبا والمتخلف، و كانوا يعتقدون في الوقت ذاته أن اللاهوت (أو علم الكلام) والفقه هما حكر على المتعلمين الحضريين من رجال الدين. ولكن الزمن تجاوز هذه الرؤية إلى حد كبير، وبالتالي فقد أصبحت هي أيضا متخلفة[28]...

حوالي السبعينات من القرن الماضي كان أولئك الذين تنبأوا بموت الصوفية، وبخاصة في صيغتها الطرقية، قد ضلوا الطريق. ومنذ ذلك الوقت وحتى الآن يتفق جميع الباحثين والمراقبين للوضع على القول بأن الصوفية تشهد انبعاثا عاما في البلدان الإسلامية كما في الغرب. كلهم مجمعون على أن تجدد الاهتمام بفكرها كما بتجلياتها الطرقية أو الطرقية الجديدة قد أصبح حقيقة واقعة. إن المثقفين العرب - المسلمين واعون جيدا بهذا الأمر كما يشهد على ذلك "إعلان باريس" الناتج عن ملتقى نظمه عام 2003 معهد القاهرة لدراسات حقوق الإنسان. وقد أكد هذا الإعلان على "ضرورة التعريف بالفكر الصوفي". وهو أمر ما كان يخطر على البال قبل بضع عقود أو حتى بضع سنين. الحداثة الدنيوية المُعلمَنة ذات النمط الغربي كانت قد ولّدت ظاهرة ما بعد الحداثة التناقضية. لماذا تناقضية؟ لأنها ولّدت في آن معا بعض ردود الفعل الدينية الأصولية أو المتطرفة فيما يخص الإسلام، كما وولدت عودة إلى الروحانية، وهي عودة ساهمت فيها الصوفية بشكل كامل. وعلى أية حال، لم تنجح ما بعد الحداثة في القضاء على حيوية الصوفية التركية، على الرغم من أن هذه الاخيرة تواجه عراقيل العلمنة الصارمة التي تفرضها الدولة. بالطبع لا تتركز الأضواء الإعلامية إلا على ما "يثير الفضيحة" في نظر الغرب: أي الأصولية المتطرفة بطبيعة الحال. ولكن ينبغي على الجميع أن يولوا بعض الاهتمام، أو اهتماما أكثر، للمشاريع ذات المحتوى الروحاني كتلك التي تحملها الصوفية في طياتها لأنها مستديرة نحو المستقبل لا الماضي على عكس الأصولية السلفية المتزمتة.

الرهان والصعوبة بالنسبة للكثير من الجماعات الصوفية التي تريد ترويض الحداثة لا الخضوع لها عبوديا يكمنان في عدم فقدانها لجوهرها المسارّي الروحاني في الوقت الذي تنخرط بكل أخلاقيتها في خدمة القضايا الكبرى المعاصرة. وما يميز الجماعات الصوفية أو الروحانية بشكل عام عن الجماعات "الدنيوية المُعلمنة" هو بالضبط شعورها بأن كل انخراط نضالي لمصلحة الإنسان أو البيئة والكون يجد طاقته ومصدره في النزعة الروحانية. وبسبب الطابع الكوني للإسلام والعولمة المتسارعة التي نعيشها حاليا فإن الاخلاقية الصوفية مرشحة لأن تنتشر في كل مناحي الحياة البشرية. يلعب مهرجان الثقافة الصوفية الذي أسسه فوزي السكالي في مدينة فاس بالمغرب عام 2007 بهذا الصدد دور القاعدة المركزية التي تتيح لجميع المتدخلين أن يتناقشوا حول كيفية تطبيق الرؤية الصوفية للعالم داخل الحلبة الاجتماعية. بل وحتى عالم الشركات نفسه أصبح يبدو أكثر فأكثر معنيا بهذا البحث عن المعنى، بهذه "التكملة الروحانية" التي يمكن أن تضيفها الصوفية من أجل حل الانسداد النفسي أو الأزمات النفسية الناتجة عن هيمنة العقل النفعي الوضعي البارد. علاوة على ذلك يمكن للصوفية الروحانية أن تلعب دورا داخل هذه الشركات من أجل إدارة الصراعات البشرية أو الإسهام في حلها. وعلى هذا النحو راح بعضهم يجرب تطبيق مناهج الإدارة المستنيرة من قبل الروحانية داخل الشركات الرأسمالية. راحوا يطبقونها كما هي ممارسة لدى بعض الجماعات الصوفية. ولكن السؤال المطروح هنا هو التالي: هل ينبغي على الشركة ان تكون أكثر روحانية كي تكون أكثر فعالية وبالتالي أكثر مردودية؟ بالطبع لا. ينبغي على الصوفية أن تتحاشى التحول إلى بديل لفرقة الزن البوذية اليابانية الممزوجة بالصلصة الغربية والموجهة إلى "الكوادر الديناميكية" المرهقة نفسيا بالعمل.

هناك مجال آخر حساس يهم بالدرجة الأولى وبشكل كامل الصوفية وعلم البيئة. بالنسبة للكثيرين من ممثلي التصوف، لم يعد هناك من مسار روحاني حقيقي دون أن يكون مرفقا بالاستشعار بالوعي الإيكولوجي: أي الحرص على البيئة ونظافتها وصحتها. والواقع أنه، طبقا للمنظور الصوفي، من المستحيل فصل حالة الكوكب الأرضي عن حالتنا الروحية. تمنع تجربة (وحدة الوجود) حصول مثل هذا الانفصال بين الروح والمادة. ومعلوم أن أزمة البيئة الحديثة أو الحالية ناتجة عن هذا الفصل بالذات. ولهذا السبب أنشأت الطريقة العلوية في مستغانم بالجزائر مؤسسة جنة العارف. وهي تقدم

نفسها على أساس أنها "مركز متوسطي للتنمية المستدامة". يشارك مديرها الحالي الشيخ خالد بنتونس في المؤتمرات العامة ويتدخل بالاشتراك مع كبار المسؤولين عن شؤون البيئة وهمومها من أمثال جان ماري بيلت أو بيير ربحي. لنضف إلى ذلك قائلين إن بعض الجماعات الصوفية تسهم بشكل مباشر أو غير مباشر في نوع من المؤتمرات المضادة للعولمة الرأسمالية. والحالة الأكثر غرابة في هذا المجال هي بدون شك حركة المرابطون للشيخ عبد القادر السوفي (من أصل اسكتلندي)؛ فقد وصل بها الأمر في فترة ما إلى صك عملة خاصة بها كي لا تتلوث بالنظام المصرفي العالمي.

ما بعد الحداثة وتسريع تصورنا للزمن يمكن أن يدوخا الإنسان ويجعلاه يفقد المعالم والصوى بعد تمييعها. ولهذا السبب، حتى الصوفيون الأكثر طليعية مهتمون بترسيخ حداثتهم في التراث. ينتج عن ذلك أن الحفاظ على الإرث الصوفي يتخذ أهمية خاصة بكلا جانبيه المنقول وغير المنقول. نقصد بالتراث المنقول (المخطوطات، والكتب النادرة أو القديمة، وأشياء متنوعة لها علاقة بالطقوس الصوفية، إلخ). أما التراث غير المنقول فيعني (الحفاظ على المساجد وترميمها، وعلى الزوايا القديمة)، وهناك طرق صوفية كرست حياتها وجهدها لنشر المؤلفات الإسلامية من صوفية وغير صوفية على شبكة الإنترنت ثم شرحها والتعليق عليها. نضرب على ذلك مثلا ما فعلته الطريقة الحقانية في الولايات المتحدة (وهي عبارة عن الفرع التركي من الطريقة النقشبندية)[29]. هذا من جهة. أما من جهة أخرى وضعت الطريقة العلوية خطة في مستغانم من أجل إنشاء مركز مادي وغير مادي للتراث الصوفي، وسوف تزوده لاحقا ببنك للمعلومات يستمد معطياته من مكتبة ضخمة وغنية.

لكن التراث ينبغي على الأخص أن يُعاش عمليا لا نظريا فقط، ينبغي أن يكون الصوفيون المعاصرون مسكونين به. هكذا نلاحظ مثلا أن الطرق الصوفية المستقرة في الغرب هي التي تهتم بهذا التراث وتنعشه وتنشطه، وتنشط معه الحياة الإسلامية ككل، وذلك عن طريق تدشين المهرجانات والأحداث الثقافية كالاحتفال بالمولد النبوي. أما فرق الموسيقى الروحية (السماع) التي تقيم الحفلات على المسارح الدولية فهي عموما من أعضاء الفرق الصوفية. هذا في حين أن الفرق المختلفة من الدراويش الدوارين فهم جميعا يقولون بأنهم مولويون، أي تابعين لجلال الدين الرومي وطريقته المولوية، حتى لو

كانت هذه الطريقة تُعتبر أنها لم تعد موجودة. كل هذا يعبر عن حاجيات المجتمع المدني الغربي للروحانيات، ولكن أيضا المجتمع الإسلامي. ولهذا السبب أصبحوا ينظمون أكثر فأكثر تظاهرات ثقافية وفنية حول الصوفية. لكن تحويل الحساسية الصوفية إلى مشاهد وحفلات فنية لا يعني بالضرورة، اللهم إلا في حالات مؤكدة، أن من يقومون بها يتمتعون فعلا بروحانية أصيلة وحقيقية؛ فقد يكون الهدف هو الاستعراض الفني فقط. وكما يعلن الإسلام عاليا: فإن الشيء المهم في كل عمل هو المقصد: إنما الأعمال بالنيات. والنيات مخبوءة في أعماق الضمير والوعي كما يقال.

يضاف إلى ذلك أن الأفراد أو المجموعات التابعة للأوساط الصوفية يسهمون إلى حد كبير في انبثاق ثقافة إسلامية غربية وازدهارها عن طريق الكتابة والترجمة والنشر[30]. أخيرا ينبغي القول بأن ممثلي الطرق الصوفية ناشطون أيضا جدا ومنخرطون في الحوار بين الأديان (بل وحتى يتدخلون في الحوار بين الرهبان الذين ينتمون إلى أديان مختلفة وخاصة على صعيد التجربة الروحانية. وهو ما يدعى بالحوار الرهباني بين الأديان). وذلك لأن الروحانية تتيح تجاوز الحواجز العقائدية الدوغمائية أو اللاهوتية بين الأديان دون إهمالها أو محوها.

أماكن التدريب على ممارسة المذهب الصوفي

يتطلب تقييم ميزات الصوفية ونواقصها أو نقاط ضعفها كتابا خاصا وكاملا. لكننا سنكتفي هنا فقط بتقدير إمكانيتها الاحتمالية، أو قوة الدفع الديناميكية التي تتمتع بها، اللهمّ بشرط ان يتأكد الدور الذي يمكن أن تلعبه الصوفية في "تنقيح المعنى أو إعادة تجديده" داخل الدائرة الإسلامية من جهة، ثم داخل المشهد الروحاني المُعولم من جهة أخرى. لا ريب أن ضخامة هذه "الثورة" تتجاوز إطار الحركة الصوفية التقليدية. ولا ريب أن "خرير الزاوية" بحسب تعبير أحد المعلمين الكبار لم يعد متناسبا مع الأنماط الجديدة للحضور في العالم والتي تفرض نفسها على الصوفيين المعاصرين. لكن شعلة الصوفية الأولية لم تنطفئ أبدا حتى داخل الصوفية "الأفقية" للقرون المتأخرة. لم يؤد ظهور الطرق الصوفية وازدهارها إلى خنق العلاقة بين الشيخ والمريد، ولم يؤد إلى

القضاء على أصالة المسارات الفردية، وإنما أتاح تفتح أشكال مختلفة من الانضواءات والمسارّات التلقينية، وذلك على هوى استعداد كل شخص وقابليته وكفاءاته. كان الشيوخ منذ زمن طويل قد أكدوا على أن الطريق قد أصبح مغلقا، لأنه لم يعد يتناسب مع معايير الأزمان الغابرة وصياغتها أو نموذجها القديم. لكن بالنسبة للآخرين فالطريق، أي طريق التدرب المسارّي على أسرار الصوفية، لا يمكن أن يتوقف أو يُغلق أياً تكن دعاماته المادية. لا يمكن أن يُخطف من أيدي البشرية، وذلك لأن "العهد" المعقود بين الله والروح البشرية منذ الأزل يظل سائر المفعول حتى نهاية الأزمان[31].

هناك ميل لدى البعض سواء في الأوساط الإسلامية أو الغربية إلى الانفتاح على فلسفة الصوفية ولكن مع الاشتباه بممارساتها أو طقوسها الطرقية. أود ان أقول هنا بأن هذا الميل ليس مخلصا للتجربة التاريخية للصوفية. ينبغي الاعتراف بالحقيقة التالية: أنه بدءا من القرن الثالث عشر ما كنت العقائد الميتافيزيقية الأكثر علوا والأشعار الصوفية الأكثر جمالا ودقة ورهافة ستحظى بكل هذا الشيوع والانتشار لولا تبنيها ونشرها من قبل الطرق الصوفية، وربما ما كانت ستُكتب لولاها، وذلك لأن الإلهام لا ينزل إلا إذا كان هناك وعاء يستقبله، أو رحم يحتضنه. وكما أن أغلبية الطرق الصوفية تجند الأتباع وتعمل في كل الطبقات الاجتماعية خالقةً بذلك علاقات لا نجدها في أي مكان آخر، فليس من النادر أن نجد صوفيين ينتمون إلى أكثر الطبقات تواضعا وشعبية ومع ذلك يعرفون بدقة مؤلفات الشيوخ الكبار ويحفظون أشعارهم عن ظهر قلب وينطبعون بها. لذا فلا ينبغي ان نقيم التضاد بين التعاليم اللاهوتية الصوفية الاشراقية من جهة، وانتشارها في المجتمع من جهة أخرى. فالواقع أن كليهما يدل على الحقيقة المسارّية التلقينية نفسها. إنهما متطابقتان. نضرب على ذلك مثلا الورع والتفاني في حب النبي والذي يتجلى من خلال الاحتفال بالمولد النبوي. فهو معاصر لبلورة ابن عربي "للحقيقة المحمدية" وإظهار معانيها وأهميتها. أين انتشرت الأشعار المرهفة لابن الفارض أو لابي الحسن الششتري جيلا بعد جيل إن لم يكن في الجلسات الجماعية للطرق الصوفية؟ كان التأثير الروحي لابن عربي قد شق طريقه أساسا في أوساط بعض الطرق الصوفية. أما الناشر الأول للفتوحات المكية فلم يكن إلا الأمير عبد القادر الجزائري، أي ابن زاوية كان قد تلقى التدريب والتلقين في عدة طرق صوفية[32].

هذا الميل لإقامة التضاد بين الصوفية الخالصة النقية المثالية، وبين تجلياتها الطرقية

المحسوسة "المبتذلة" يذكرنا بالميل السائد حاليا لفصل الصوفية عن الإسلام بشكل منتظم وعلى طول الخط، كما حدث لروحانيات "شرقية" أخرى، يريد الإنسان الغربي أن يستملك "الروح" (أي الصوفية) ويرفض "الجسد" (أي الإسلام). ولكن هل يتناسب هذا الانقسام الثنائي مع القواعد التي تتحكم بالعالم الأرضي؟ ينبغي الاعتراف بأن الرهانات المتعلقة بالصوفية في أيامنا هذه معقدة وتناقضية. فمثلا نلاحظ أن المسلمين المضادين للصوفية يعتبرونها بمثابة حصان طروادة يستخدمه الغرب لإضعاف الإسلام وتخفيفه بشكل أفضل. أما بالنسبة لكارهي الإسلام من الغربيين فهم أيضا يعتبرون الصوفية حصان طروادة ولكن بشكل معكوس: أي أنها تُستخدم لإدخال الإسلام - بل وحتى الأصولية - بشكل متكتم ماكر إلى المجتمعات الغربية على هيئة الوجه الجذاب للصوفية...

والسؤال المطروح الان هو التالي: هل لا يزال للإطار الطرقي الصوفي مستقبل؟ السؤال كان قد طرح سابقا[33]. وهو يلتحق بسؤال آخر يخص نهاية "المعلمين الكبار"، أو"نهاية الباطنية" التي كنا قد تحدثنا عنها سابقا. بعض المراقبين يلاحظون أن البنية الطرقية لا تزال مرتادة بل ومعاد ارتيادها من قبل شرائح كبيرة من السكان. وذلك لأنها تظل مألوفة أوأليفة بالنسبة للمجتمعات الإسلامية[34]. وبصفتها مرجعية اجتماعية واضحة ومعروفة جيدا تقدم الطريقة الصوفية لأعضائها خيارات عديدة وحرية كبيرة كي يحققوا النقلة بين التراث والحداثة. هذه البنية الطرقية الصوفية أكثر ارتخاء مما يظن عموم الناس، وهي التي تشكل حاليا "جسد" الصوفية. وككل شيء مادي، أو مؤسسة بشرية، المحصلة الختامية للصوفية متفاوتة الاهمية. إنها تتذبذب بين الثبوتية الجامدة والتبعية العمياء والنرجسية من جهة، وبين الإبداعية الخلاقة والشهامة والكرم المنفتح على الكونية وكذلك التضامن وتشكيل شبكة من الفعاليات الكفؤ من جهة أخرى. بعد أن انتقدها الفكر الإصلاحي بقسوة، وبعد أن تأثرت بالطفرات الاجتماعية السريعة التي عرفها العالم الإسلامي، تخرج الصوفية الطرقية الآن من المحنة وقد طُهرت من شوائبها جزئيا. وأصبح الأتباع ينخرطون في صفوفها من الآن فصاعدا عن اقتناع أكثر مما هو عن تراث وتقليد.

هوامش الفصل الرابع:

(1) سورة الصف. 2

(2) Eric Geoffroy: article "Tariqa". Encyclopedic de L'islam 2 ed. Op. cit. t. X. P. 262 - 265

وانظر أيضا لإريك جوفروا كتاب: التدرب على الصوفية. مصدر مذكور سابقا. ص 154 - 155 (في كتاب الجيب: الصوفية. مصدر مذكور سابقا)

(3) انظر المصدر السابق. ص 290 – 293 ثم 297

(4) انظر مثلا الباحث ي. شومون: "بعض التأملات حول راهنية مسألة الاجتهاد". مقالة مذكورة سابقا. ص 72

(5) انظر عبد المجيد الشرفي. الإسلام بين الرسالة والتاريخ. مصدر مذكور سابقا. ص 135.

وانظر أيضا محمد اركون. النزعة الإنسانية والإسلام. مصدر مذكور سابقا. ص 47

(6) انظر عمر. بنعيسى: "بن نبي ومستقبل المجتمع الإسلامي". مقالة مذكورة سابقا. ص 264

(7) انظر إريك جوفروا: التدرب على الصوفية. مصدر مذكور سابقا. ص 291 (في كتاب الجيب: الصوفية. مصدر مذكور سابقا)

(8) T. Zarcone. La Turquie moderne et l'islam. Paris. Flammarion. 2004. P. 284 - 289

(9) وهي ملاحظة واضحة ومؤكدة كان محمد أركون قد لاحظها وسجلها في كتابه: النزعة الإنسانية والإسلام. مصدر مذكور سابقا. ص70 و 144

(10) انظر إريك جوفروا: التدرب على الصوفية. مصدر مذكور سابقا. ص 176 - 182 (في كتاب الجيب: الصوفية. مصدر مذكور سابقا)

(11) انظر: هشام جعيط. أزمة الثقافة الإسلامية. مصدر مذكور سابقا. ص 109

(12) انظر: زيدان ميريبوط. الصدع الإسلامي. مصدر مذكور سابقا. ص 23

(13) M. Arkoun: Pour une critique de la raison islamique. Paris. Maisonneuve et Larose. 1984. P. 27

(14) انظر عمر بنعيسى: ابن عربي والمجتمع ما بعد الموحدين. مقالة مذكورة سابقا. ص 37

(15) انظر فيما سبق ص ؟

(16) O. Scharbrodt. "The Salafiyya and Sufism: Muhammad Abduh and his Risalat al-aridat (Treatise on Mystical Inspirations)". Bulletin of SOAS. 70. 1. P. 114. (traduit par mes soins)

(17) المصدر السابق. ص 89. و 115

(18) كما يتبدى لنا ذلك من خلال وثائق عديدة لكتاب "آثار الإمام عبد الحميد ابن باديس". الجزائر. 1985

(19) O. Roy: L'Islam mondialise. Paris. Seuil. 2002 P. 197

(20) J. O. Voll: "Contemporary Sufism and Social Theory" dans M. Van Bruinessen et J. Day Howel (dir.). Sufism and the Modern in Islam. Op. cit. P. 282

وانظر أيضا مقالة الباحث م. سيدغويك بعنوان: الحركات الصوفية الأوروبية الجديدة في فترة ما بين الحربين. مقالة مذكورة سابقا.

(21) انظر أوليفييه روا: الإسلام المُعولم. مصدر مذكور سابقا. ص 137

(22) المصدر السابق. ص 138 – 139

(23) انظر إريك جوفروا: التدرب على الصوفية. مصدر مذكور سابقا. ص 211(في كتاب الجيب: الصوفية. مصدر مذكور سابقا)

(24) انظر كتاب سعيد حوا: تربيتنا الروحية. مصدر مذكور سابقا. ص 13

(25) أعضاء هذه الجمعية من السيدات ينتمين إلى الفرع الأكبر للطريقة النقشبندية في سوريا

(26) انظر م. فان بروينسين و ج. داي هاويل(تحت اشراف) مقدمة لكتاب: الصوفية والحداثة في الإسلام. مصدر مذكور سابقا. ص 15

(27) P. Haenni et R. Voix: "Sufi Resurgence among Morocan Bourgeoisie". ibid. P. 254 - 255

هكذا نلاحظ إذن أن اعادة أسلمة المجتمعات الإسلامية الجارية حاليا ليست نتاج الحركات "الاصولية" بالضرورة. أقصد بالحركات الأصولية هنا تلك المنخرطة في العمل السياسي أو الإسلام السياسي. وإنما تعود إعادة الأسلمة إلى فاعلين عديدين في الساحة، ومن بينهم الطبقات "البورجوازية" الموسرة. إنها تهدف إلى إعادة زرع بذور مبادئ الإسلام التي غطت عليها غالبا التقاليد المحلية، أو الضغط الاجتماعي، أو الجهل بكل بساطة...

(28) هذه الملاحظة العيانية كان الباحث ج. و. فول قد برهن عليها وأكدها في مقالته: الصوفية المعاصرة والنظرية الاجتماعية. مقالة مذكورة سابقا. ص 285، 287

(29) SufiLive. com

(30) E. Geoffroy: "L'attraction du soufisme" dans M. Arkoun (dir.). Histoire de L'islam et des musulmans en France du Moyen Age a nos jours. Paris. Albin Michel. 2006. P. 835

(31) انظر سورة الأعراف. 172.

﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَا ۛ أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَافِلِينَ﴾.

(32) فيما يخص رسوخ الأمير أو "تجذّره" في حياة الزاوية انظر ما قاله الباحث أ. بويردين في كتابه: عبد القادر. مصدر مذكور سابقا. ص 23 وما تلاها.

(33) "الصوفية في القرن الحادي والعشرين". بحث منشور في كتاب جماعي أشرف عليه كل من الباحثين أ. بوبوفيك انظر الباحث م. شوذكيويتش:

M. Chodkiewicz: "Le soufisme au XXI siecle". dans A. Popovic et G. Veinstein (dir.). Les Voies d'Allah. Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines a

aujourd'hui. Paris. Fayard. 1996 P. 543

وانظر أيضا إريك جوفروا: التدرب على الصوفية. مصدر مذكور سابقا. ص 297 (في كتاب الجيب: الصوفية. مصدر مذكور سابقا)

(34) انظر الباحث ج. و. فول: "الصوفية المعاصرة والنظرية الاجتماعية". مقالة مذكورة سابقا. ص 288 - 289.

خاتـمة

كان أندريه مالرو قد أطلق بعض التأملات حول لقاء محتمل بين البشرية والروحانية في القرن الحادي والعشرين. وهو لقاء غير مسبوق لأنه لا يمكن مقارنته مع أي شيء كان قد عيش حتى تلك اللحظة. في الواقع أن هذه التأملات ليست مدهشة ولا استثنائية على الإطلاق؛ فإذا ما حصرنا أنفسنا بالقرن العشرين وجدنا أن هناك شهودا ومراقبين آخرين غيره كانوا قد ذهبوا في نفس الاتجاه. بعضهم كان مجهولا أوغير معروف وقد قدموا شهاداتهم شفهيا بشكل شخصي وعبروا عن تنبؤاتهم وارهاصاتهم المستقبلية، وبعضهم الآخر عبّر عن ذلك كتابةً. بين المؤلفين التابعين للمجال الإسلامي نلاحظ ان اسم محمد إقبال يفرض نفسه مرة أخرى علينا. كان هذا المفكر الباكستاني قد نشر كتابا يحتوي على مجموعة محاضراته التي ألقاها منذ عام 1928، ونجد في هذا الكتاب فصلا بعنوان استفزازي يقول: ("هل الدين ممكن؟"). في هذا الفصل يستخلص إقبال ما يبدو له تطورا عاما للبشرية، أو حركة للدين نحو وعي ذي طبيعة صوفية. ويرى المفكر الباكستاني أن الدين بصفته "نظاما وقاعدة معيارية للجماعة" يتوافق مع المرحلة الأولى للبشرية التي ستشهد إنجازها واكتمالها في مرحلة نهائية لاحقة كنوع من الصعود الروحاني والنهائي للفرد. كل شيء سيصبح عندئذ مسألة "تجربة" حيث ان الكائن "يطمح إلى الدخول في احتكاك مباشر مع الحقيقة المطلقة". يواصل محمد إقبال كلامه قائلا بلهجة صوفية ونيتشوية في آن معا: "عندئذ يصبح الدين موضوعا لاستيعابنا الشخصي للحياة والقوة الجبروتية. وهكذا يكتسب الفرد شخصية حرة ليس عن طريق التحرر من روابط الشرع وإنما عن طريق اكتشاف المصدر النهائي لهذا الشرع داخل أعماق ضميره الخاص"[1]. وكما أشار مقدم هذه المجموعة من المحاضرات، نظرية التطور هذه والمطبقة هنا على الدين كانت مُستلهمة من معلم إقبال: الشاعر الصوفي

جلال الدين الرومي[2]. يدين إقبال المصطلح المستخدم هنا بالغلط للدلالة على هذه التجربة "mysticisme"

الروحانية العالية لأن هذا المصطلح يحتوي، باللغة الأجنبية، على إيحاء سلبي كالمخادعة والغش. وإذ يفعل ذلك يوضح كلامه عن طريق الاستشهاد المضيء بكلام "صوفي مسلم" لا يسميه. نستخلص من ذلك أن حل أزمة الدين بالنسبة إليه لن تكون إلا روحانية وبشكل راديكالي، كلي. نقصد بهذا أنها ينبغي أن تفتح على روحانية واسعة تزاوج بين التعالي السماوي والمحايثة الأرضية في آن معا.

نلاحظ أن هنري كوربان يتصور "الخروج من الدين التقليدي" بطريقة مشابهة بما فيه الكفاية لمنظور محمد إقبال. لنستمع إليه يقول: "لن تجد الديانة التوحيدية خلاصها وحقيقتها إلا إذا توصلت إلى صيغتها الباطنية: بالضبط تلك الصيغة التي يعتقد الوعي الساذج أنها تدمرها. وهي الصيغة التي يمكن النصّ على رمز إيمانها على النحو التالي: ليس في الوجود سوى الله"[3]. كان هنري كوربان يريد أن يقول بذلك ما يلي: مصير البشرية التوحيدية، كما المخطط العرفاني الغنوصي، هو أن ينتقلا من الصيغة الظاهرية للإسلام المتمثلة في عبارة لا إله الا الله، إلى صيغة الباطنيين المسلمين كما ذكرتها للتو. ونلاحظ أن الصياغة أو العبارة التي استخدمها الصوفي الميتافيزيقي ابن سبعين (م. 1270) كانت أكثر اختصارا وقطعا إذ يقول: ليس الا الله. والواقع أنه بالنسبة لشخصيات من أمثاله، كان ينبغي الاستباق على الأشياء، والذهاب إلى جوهر الأمور، عن طريق إهمال "الديكور" اللاهوتي، الثقافي، الإيديولوجي... أي عن طريق إهمال القشور.

ينبغي الاعتراف بأن الصوفيين كانوا "رواداً سباقين"، و"مستبصرين بعيدي النظر"[4]، وذلك لأنهم كانوا يعيشون في داخلهم التجربة الروحانية للتحرير. وهي تجربة سوف تكون البشرية مدعوة لأن تعيشها بدورها لأنه ليس لها بديل آخر. يقول الشيخ خالد بنتونس بهذا المعنى ما يلي: "كلمة "إنساني" تتصرف مع فعل الكينونة لا مع فعل الملكية. وبهذا الثمن المدفوع نستطيع ان نقاوم الفوضى التي تنتظرنا[5]". والواقع أن هناك احتمالية كبيرة ألا تتوقف حالة "الشرود" العميقة التي تميز، بحسب جلال الدين الرومي، بشريتنا قبل أن تواجه كوارث كونية... والصوفي بصفته "متطوعا في

سبيل الإرادة الإلهية (أي مريد) له الخيار بشكل من الأشكال: فبما أنه مفعم بالطاقة الروحانية، "يريد" تمزيق حجاب الأوهام كي يرى الحقيقة المطلقة. إنه يعيش بشكل آني، فوري، هذا التحويل للدين من دين ظاهري شكلاني إلى تجربة روحانية داخلية. لكنه يعيش ذلك هنا والآن: أي كما قال محمد إقبال داخل إطار العقيدة وشرع الإسلام. هكذا نلاحظ أن روحانيّي الإسلام كانوا قد استبقوا منذ أقدم الأزمان على مقولة "الخروج من الدين" دون أن يخرجوا أبدا عن دينهم؛ فبالنسبة لابن عربي، وكما رأينا سابقا، الشريعة والحقيقة المطلقة مترابطتان لا تنفصمان. في الماضي كان علم الخفايا والألغاز والأسرار يفرض نفسه لأن الأغلبية العظمى من المؤمنين لم تكن مؤهلة لفهم هذه التجربة الروحانية العميقة. ولكن فيما يخص فترتنا الحالية كنا قد رأينا، أو على الاقل استشعرنا، حصول انزلاق للمعنى. وهو انزلاق سينتقل بنا من "الطرق الضيقة" للتلقين المسارّي إلى "الطرق الواسعة". وعندئذ سوف يحل الباطنيون السابقون محل الاديان.

ولكن هناك أصوات متنوعة ومتناقضة تؤكد أن الإسلام سيلعب دورا كبيرا مهيمنا في القرن الحادي والعشرين. (البعض يقول ذلك كي يفرح به، والبعض الآخر كي يرتعب ويخاف)، بل ويصل الأمر ببعضهم إلى حد القول بان "القرن الحادي والعشرين سيكون إسلاميا"... والذين يقولون ذلك يستخدمون عموما المحاجة التالية: يمثل الإسلام القوة الأخلاقية الوحيدة الموجودة في العالم والقادرة على مواجهة عملية العلمنة الزاحفة التي تحمل معها النزعة المادية العدمية. يقولون إن الإسلام يشكل الجبهة الوحيدة "المتمردة على الابتذال، أي على تغريب العالم أو تعميم النموذج الغربي عليه"[6]. إذا كان ذلك صحيحا فهل سيتم بشكل إيجابي أي عن طريق استشعار المسؤولية المُضطلع بها من قبل المسلمين؟ أم أنه سيتم بشكل سلبي عن طريق عدم قدرتهم على التأقلم مع المعطى الجديد العالمي؟ نقصد بذلك عدم قدرتهم على مسايرة التطور. ثم عن أي "إسلام" يتحدثون؟ هل يقصدون الإسلام المتزمت، أو الأصولية الراديكالية؟ الكثيرون يرون في هذه الظاهرة الحديثة التي ولدت كرد فعل على الحداثة الغربية على الرغم من أنها متغذية منها وتستمد منها معينها، أقول الكثيرون يرون فيها شكلا تناقضيا من أشكال الدَنيوة أو العلمنة، أي "علمانية دينية"، وإذن فلا مستقبل لها على الصعيد الروحي. والواقع أن المراقبين والباحثين يرون غالبا الأصولية الإسلامية

ظاهرة انتقالية عابرة، أنها عبارة عن شهقة المحتضر. بمعنى أن الأصولية هي بحد ذاتها موت، لكنه موت يرهص بالحياة الآتية أو بالنهضة المقبلة. فبعد الموجة الأصولية ما بعدها. يقول رضا بنكيران: "الاصولية الإسلاموية لا تعبر عن عودة الدين إلى الساحة على عكس ما نتوهم، وإنما هي شكل جديد من أشكال استئصال الدين (...). فبما أنها نتاج التحديث والعولمة، فان ديناميكيتها تابعة كليا لزمنها. وأما راديكاليتها فعلى عكس ما توهمناه لفترة طويلة لا ترهص بالعودة إلى الأصول الإسلامية الأولى وإنما هي إسقاط على مستقبل ينبغي أن نموضعه أولا على طول آثار العمران والتمدين والتحضير"[7]. هكذا نجد العدمية تضرب الغرب في ماديته كما تضرب المعاش الإسلامي في توعكه الحضاري الذي يولد الحركات الدينية المتزمتة. في كلتا الحالتين نلاحظ أن الانحطاط له حدود يتوقف عندها، وفيما وراءها هناك موت أو انبعاث...

يمتلك الإسلام الأصلي الأولي الإمكانيات العقائدية والروحية للقيام بهذا الانبعاث. ولكن هل لا يزال المسلمون "التاريخيون" قادرين على حمل رسالته؟ نقصد بالمسلمين التاريخيين المسلمين الواقعيين الحاليين. كي يستطيعوا إنجاز ذلك عليهم إعادة اكتشاف الإسلام الكوني الذي يمثل تجلي (الدين القيّم) الآدمي كما هو معروض في القرآن. ولكن هل نعرف كيف نقرأ القرآن؟ إن هذا الدين الأولي هو الذي يمتص كل الأديان التاريخية ويتعالى عليها في الوقت الذي يستوعبها ويحتضنها. ومعلوم أن هذه الأديان التاريخية أصبحت بالية مستهلكة من قبل مرور الزمن المتطاول عليها كما من قبل تفاهة البشر وحساباتهم الصغيرة وميلهم للتعصب. ولذا أصبحت هذه الأديان التاريخية منحازة وتعصبية وإيديولوجية بعد أن فقدت براءتها الأولية.

ولكن هذه "الثورة" كما قلنا سابقا لا يمكن أن تحدث بعد الآن على المستوى الأفقي؛ فالاخلاق مثلا لن تكفي للقيام بهذه المهمة الكبرى سواء أكانت علمانية أم دينية. لماذا؟ لانها سوف تثير رد الفعل عليها وتؤدي بالضرورة إلى ظهور أخلاق مضادة سواء أكانت دنيوية علمانية، ام دينية (نقصد بالأولى العدمية الغربية الناتجة عن حركات التحرير في الستينات والسبعينات من القرن الماضي)، و(نقصد بالثانية مختلف الحركات التي تستغل الدين لأغراض سياسية إلى درجة قلب مفهومه وعكسه عن طريق الإرهاب فيما يخص الإسلام). وكما قال ريمون أبيليو[8]، وكما تشهد على ذلك كل أعمال رينيه غينون

بشكل خاص، "الميتافيزيقا" وكذلك الوعي الروحاني الصارم هما وحدهما القادران على حل الأزمة. أقصد إنهما قادران على تمكين الإنسان من "الخروج" من المأزق عن طريق الفوق. إنهما يمكنانه من تجاوز تناقضات وضعه البشري وحيراته ومعضلاته، كما يلهمان، على الصعيد الكوني، أخلاقية كاملة وشمولية لهداية الإنسان (وهي أخلاقية تشمل الاقتصاد، وعلم البيئة، وكيفية إدارة الصراعات الدولية...). لم تعد المسألة تخص إقامة التضاد بين أوديسة الروح البشرية التي اهتمت بها "الأنوار الحديثة" وبين "مصير الروح[9]". وذلك لأننا نراهن بأنه لن تكون هناك بعد الآن أوديسة للعقل أو للعلم الإنساني دون هذا الاستشعار الضميري الروحاني الراديكالي الذي يتجاوز إلى حد كبير الهم الوجودي الفردي لمصير الروح. يكتب الباحث فيليب ج. ستيوارت قائلا: "مستقبل الإسلام يكمن دون أدنى شك في توجه صوفي متجدد[10]". أما الباحث زيدان ميربوط فيتساءل قائلا: هل ستكون الصوفية هي قدرنا غدا[11]؟ هل أصبحت على الأبواب؟ لنضع أنفسنا نحن فيما يخصنا فيما وراء كل الانتماءات التحزبية ولنراهن على انه فيما يخص الإسلام فان الروحانية هي البديل الوحيد الممكن.

هوامش الخاتمة:

(1) انظر محمد إقبال: إعادة تركيب الفكر الديني في الإسلام. مصدر مذكور سابقا. ص 181

(2) المصدر السابق. ص XI

(3) انظر هنري كوربان: تناقضية الديانة التوحيدية أو مفارقاتها. مصدر مذكور سابقا. ص 9

(4) انظر أ. بيدار. اسلام بلا خضوع. مصدر مذكور سابقا. ص 119

(5) انظر خالد بنتونس: "يسوع والإسلام". أن تعيش الإسلام. مصدر مذكور سابقا. ص 134

(6) انظر حمادي الرديسي: الاستثناء الإسلامي. مصدر مذكور سابقا. ص 199

(7) انظر ر. بنكيران: الهلع المرتبط بالهوية. مصدر مذكور سابقا. ص 29

(8) انظر ريمون أبيليو: نهاية الباطنية. مصدر مذكور سابقا. ص 48

(9) انظر حمادي الرديسي: الاستثناء الإسلامي. مصدر مذكور سابقا. ص 204

(10) M. Ruthven: Islam in the World. Londres. Granta. 2006. P. 429
P. J. Stewart: Unfolding Islam. Garnet Publishing. 1995. reed. 2008

(11) هذا هو العنوان الثانوي لكتاب: الصدع الإسلامي. مصدر مذكور سابقا.

المؤلف في سطور

إريك يونس جوفروا

فرنسي الجنسية اعتنق الإسلام وعمره 27 عاما بعد رحلة بحث في الديانات. سلك طريق التصوف وأصبح مختصا فيه من الناحية الفكرية. يقوم بالتدريس بجامعة ستراسبورج بفرنسا بمعهد الدراسات العربية والإسلامية.

يعتبر محاضرا عالميا، له سبعة كتب ترجم بعضها إلى العربية.

من مؤلفاته (بالفرنسية): طريقة صوفية في العالم: الشاذلية، مبادئ في التصوف، كتاب الأسماء العربية، حكمة الشيوخ الصوفية.

المترجـم في سـطور

هاشم صالح

كاتب وباحث ومترجم. من مواليد سوريا ومقيم في باريس. حاصل على دكتوراه في النقد الأدبي الحديث من جامعة السوربون. ترجم العديد من أعمال المفكر محمد أركون من الفرنسية إلى العربية. له عدد من المؤلفات منها: "مدخل إلى التنوير الأوروبي"، "معضلة الأصولية الإسلامية"، "الانسداد التاريخي".

المراجـــع في ســـطور

أسامة نبيل

أستاذ الأدب الفرانكفوني والمقارن بجامعة الأزهر، أستاذ الدراسات الإسلامية في جامعة أوبرتا بأسبانيا. أصدر بحوثا باللغة الفرنسية في مجال النقد الأدبي والمسرحي والترجمة الدينية. كتب مؤلفين باللغة العربية أحدهما عن العنصرية والآخر عن الفرانكفونية. ترجم كثير من المؤلفات في مجال الأدب والمسرح والشعر والأديان.



مكتبة
التنوير







الغلاف: حسين جميل

هل تغيرت الأمور؟ هل خرجنا من عصر الانحطاط؟ في مواجهة الانطلاقة الصاعقة والبراقة للعولمة والتحديات الحاسمة لما بعد الحداثة يبدو أن الإصلاح الإسلامي كما كان قد مُورس بنجاحات وإخفاقات متفاوتة منذ أكثر من قرن، أصبح عاجزا عن تقديم حل لأزمة الثقافة الإسلامية. ما ينبغي فعله لإيجاد هذا الحل، ما نحتاج إليه فعلا هو ثورة في المعنى... هذه الثورة تتطلب التحول عن الماضي و«اعتناق» فكر جديد... وإعادة الاعتبار لبحثنا عن العلامات والإشارات (أو الآيات كما يقول القرآن). هذه العلامات والآيات تتجه نحو المعنى الأساسي للوحي والمشروع الإلهي الذي يكمن داخله ضمنيا. فالهدف بالنسبة للإنسان هو أن يعود إلى أصله عن طريق دفعه لأن يدرك دائما بشكل أفضل معنى خلق الكون وخلقه هو أيضا. والآن نطرح هذا السؤال: كشيء مضاد للأصولية الحرفية الشكلانية المسيطرة حاليا هل نستطيع أن نتحدث عن أصولية روحانية أو بالأحرى نزعة تأسيسية روحانية مضادة؟

